

ANUL IV. 1998

altera 8

FEDERALISM ȘI DEVOLUȚIE

Stéphane Pierré-Caps
• FEDERALISMUL PERSONAL

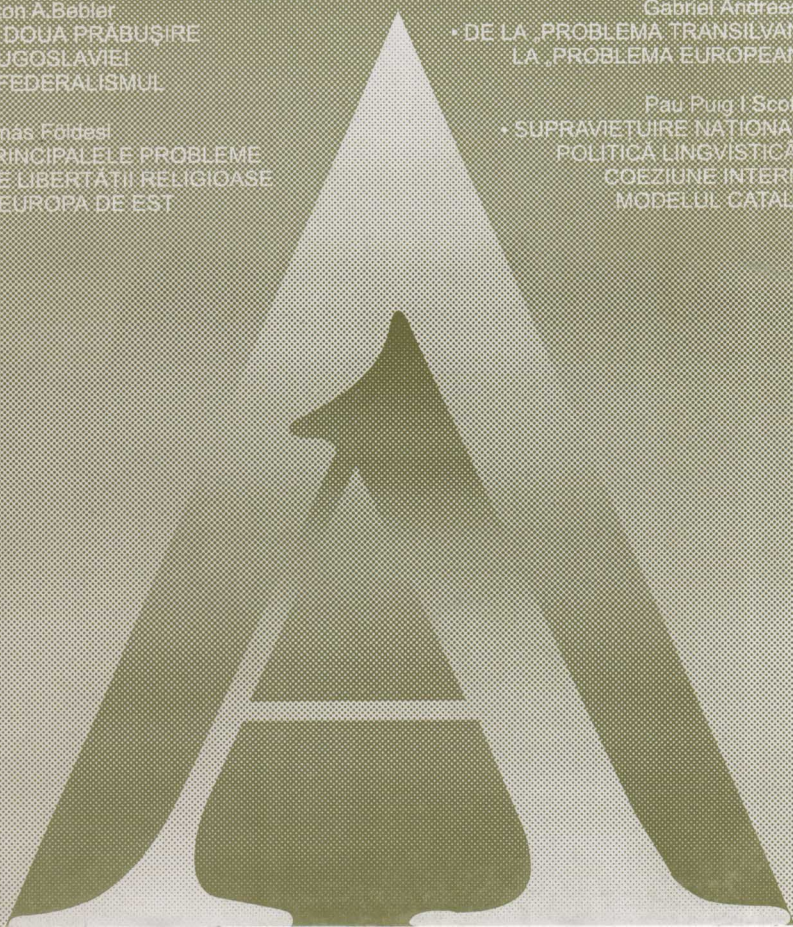
Anton A. Bebler
• A DOUA PRĂBUȘIRE
A IUGOSLAVIEI
ȘI FEDERALISMUL

Tamás Földesi
• PRINCIPALELE PROBLEME
ALE LIBERTĂȚII RELIGIOASE
ÎN EUROPA DE EST

Gusztáv Molnár
• PROBLEMA TRANSILVANĂ

Gabriel Andreescu
• DE LA „PROBLEMA TRANSILVANĂ”
LA „PROBLEMA EUROPEANĂ”

Pau Puig i Scotoni
• SUPRAVIEȚUIRE NAȚIONALĂ,
POLITICĂ LINGVISTICĂ ȘI
COEZIUNE INTERNĂ
MODELUL CATALAN



Editori:

Smaranda Enache
Elek Szokoly

Colegiul editorial:

Gabriel Andreescu
Nicolae Harsanyi
Jakub Karpinski
Pierre Kende
Christoph Pan

Alan Phillips
Paul Philippi
William Totok
Dorin Tudoran
Varujan Vosganian

Secretar general de redacție:

Doina Baci

Redactori:

István Haller Mihály Spielmann-Sebestyén Liviu Vânău

altera este o publicație periodică editată de Liga PRO EUROPA, asociație neguvernamentală non-profit care își propune să stimuleze dialogul social, promovînd valorile pluralismului, respectul pentru diversitate și integrarea europeană.

Abonamente

în România: 60.000 lei/4 numere; în străinătate: 40 USD/4 numere
(cheltuieli poștale incluse)

Cont Banca Agricolă S.A. Sucursala Mureș
4596860100 (Lei); 47968601.300 (USD)

Adresa redacției:

altera

Liga PRO EUROPA

4300 Tîrgu-Mureș, ROMÂNIA, Piața Trandafirilor nr. 5, C.P. 1-154

Tel/fax: 40-(0)65-214076, 40-(0)65-217584

E-mail: altera@proeuro.netsoft.ro

www.proeuro.netsoft.ro

altera 8

ANUL IV. 1998

Cuprins

Editorial	5
-----------	---

FEDERALISM ȘI DEVOLUȚIE

<i>Stéphane Pierré-Caps</i>	
Federalismul personal	7
<i>Anton A. Bebler</i>	
A doua prăbușire a Iugoslaviei și federalismul	28
<i>Gusztáv Molnár</i>	
Problema transilvană	42
<i>Gabriel Andreescu</i>	
De la „problema transilvană” la „problema europeană”	67
<i>Antonela Capelle-Pogăcean</i>	
Chestiunea transilvană: dimensiune teritorială și dimensiune etnică	76
<i>Victor Neumann</i>	
Descentralizare sau recentralizare în Europa dunăreană.	
Cazul României	82

ESEU

<i>Liviu Andreescu</i>	
Tradiția națională	91

DOCUMENT

Recomandarea de la Haga referitoare la drepturile minorităților naționale la educație	130
---	-----

CONVERGENȚE TRANSILVANE

Mihály Spielmann-Sebestyén

Un târgumureșean pentru istorie: Endre Antalffy

140

FETELE EUROPEI

Pau Puig I Scotoni

Supraviețuire națională, politică lingvistică și coeziune internă.
Modelul catalan

167

ECUMENICA

Tamás Földesi

Principalele probleme ale libertății religioase în Europa de Est

174

RECENZII

Georg Weber, Renate Weber-Schlenther, Armin Nassehi, Oliver Sill,
Georg Kneer: Die Deportation von Siebenbürger Sachsen
in die Sowietunion. 1945-1949

192

Viktor Glondys: Tagebuch. Aufzeichnungen von 1933 bis 1949

196

English Summary

199

Editorial

Între conceptele care au stîmuit vii dezbateri printre experți din România, unul a fost mai puțin explorat (cu excepția remarcabilului studiu consacrat de Gabriel Andreescu, Valentin Stan și Renate Weber, programului UDMR). Este vorba de autonomia personală.

Altera publică în acest număr, în cadrul genericului mai larg al federalismului, un fragment semnificativ din voluminoasa lucrare, *La Multination*, a autorului francez Stéphane Pierré-Caps. Rupînd cu tradiția franceză a abordărilor despre națiune și minorități, autorul investighează o zonă puțin frecventată de cercetătorii din țara sa, descoperind un sistem conceptual central-european, de sorginte austriacă, ale cărui nuanțe pot fascina și azi. Autonomia personală este numită de Pierré-Caps *federalism personal*, „*principiu care face din apartenența la o comunitate națională un drept individual și îi conferă respectivei comunități drepturi colective*”. În accepțiunea dată de autor federalismului personal, o bună parte din neliiniștile statelor ce includ minorități semnificative și, ca urmare, vād în drepturile colective un principiu subversiv, apar ca nefondate. Dimpotrivă, în statele eterogene etnic, lingvistic și religios, așa cum sînt majoritatea celor ce formează Europa de Mijloc, multinațiunea, construită pe complementaritatea dintre drepturi individuale și drepturi colective, dintre națiunea politică și națiunea culturală, garantează conviețuirea în armonie a diverselor entități comunitare, constituind fundamentul unei noi coeziuni statale, în care bună parte din angosoalele *establishmentului* și ale comunităților conviețuitoare, găsesc destule rațiuni să fie demolite.

Din perspectiva sa, Gusztáv Molnár, prestigios cercetător budapestan de origine transilvană, aprofundează tocmai tema flexibilității statului național. Rezumînd nuanțata sa ipoteză, se poate reține că pentru Molnár, ca și pentru alți gînditori semnificativi, statul modern nu poate supraviețui propriilor sale dogme fără a purcede la profunde reforme interne. Luînd ca pretext mult disputata teorie a lui Samuel Huntington, despre „ciocnirea civilizațiilor”, Gusztáv Molnár se întreabă, și ne întreabă, dacă în forma sa actuală, statul național român, care s-a străduit fără succes să resoarbă întreaga diversitate cu care a pormit pe drumul modernității după 1918, are sau nu capacitatea, mai precis voința, de a da curs liber energiilor sale interne, în perspectiva provocărilor suprastatalității, componentă inevitabilă a procesului integrării europene, sau ale substatălității, avîndu-și sorgintea în întărirea regionalismului. Deși studiul lui Molnár are ca obiect „problema transilvană”, într-un sens mai larg se referă la o Românie la răscruce, confruntată cu dilema unor opțiuni dificile și nu lipsite de urgență. Exemplele din studiu — gesturi reformatoare providențiale, ca acele făcute de cabinetul Blair: devoluția Regatului Unit —, nu pot să nu capteze interesul viu al autorului, mai puțin preocupat de realitatea imediată, cît de prospeția milenului trei. Problema transilvană, conchide Molnár, „a devenit problema coerenței interne a statului român”, al cărui viitor, autorul îl vede fie în federalism, fie în devoluție. A treia cale, previne Molnár, ar putea fi aceea a statelor falimentare „*failed states*”, aflate la periferia istoriei.

Mănușa aruncată de Molnár, are în ea o provocare deschisă, încercînd să lanseze astfel o adevărată dezbateră în lumea intelectuală și politică românească, oarecum inertă la „subiecte fierbinți” și conservînd

tradiția franceză a eseisticii dedicate în primul rând subiectelor teoretice. Mănușa nu putea să nu fie ridicată de unul din analiștii români cei mai prezenți în punctele incandescente, cel care ne-a obișnuit cu frecventarea subiectelor tabu, Gabriel Andreescu. Preocuparea sa pentru studierea macroproceselor de integrare-dezintegrare, expertiza sa în probleme de minorități, dar și neliniștea inovației care-i însoțește scrierile, fac din Andreescu preopinientul cel mai calificat al lui Gusztáv Molnár, inclusiv în chestiunile privind rolul regiunilor (al Transilvaniei, în speță), abordate de Andreescu într-o manieră binecunoscută cititorului avizat. Spre deosebire de Molnár, ale cărui puncte de vedere le apreciază cu înțelepciune, Andreescu nu crede nici în nevoia imperioasă a regindirii formei statale, din simplul motiv că un asemenea proiect nu se află pe agenda clasei politice românești și nu există nici o presiune populară care să reclame producerea într-un timp previzibil a unor modificări constituționale semnificative. Mesajul respondentului lui Molnár este o pledoarie pentru utilizarea posibilităților cadrului constituțional actual, în care problema apartenenței României la spațiul euro-atlantic poate fi tranșată în mod satisfăcător pentru întreaga națiune politică, regionalismul atingându-și apăsările prin însuși tratamentul cu putere de model al minorităților, a celei maghiare îndeosebi. Într-un elegant contrapunct, Andreescu conchide că „este păcat să preferi ‘idealurile’ în locul fascinantelor experiențe a ceea ce s-a întâmplat în România ultimilor ani.”

Alte două reacții la incitantul studiu al lui Molnár ne vin de la Victor Neumann, autor care s-a făcut cunoscut pe terenul cercetării relației dintre interculturalitate și europenism, fiind totodată un analist angajat al regionalismului bănățean, și Antonela Capelle-Pogăcean, o tânără cercetătoare de la Paris, cu preocupări în domeniul comparativismului româno-maghiar. Ambii autori, chiar dacă utilizând ipoteze și abordări diferite, în ciuda unui acord indiscutabil cu majoritatea observațiilor lui Molnár, confirmă întrucâtva rezerva exprimată de Gabriel Andreescu. Nici federalismul, nici devoluția, conchid fiecare în felul său, nu sînt oferte realiste pentru România actuală, al cărei viitor, inclusiv coeziunea și coerența statală, va beneficia îndeajuns — consideră ei — de pe urma democrației pluraliste, a respectării drepturilor omului, și în mod special al minorităților. A statului de drept, pentru ca, pe drumul integrării europene, ȧra străbătută de hotarul dintre creștinismul occidental și cel răsăritean să nu fie nevoită să se gîndească serios la constrîngerile unei reforme istorice.

Dezbaterea găzduită de *altera* promite, aflăm pe diferite canale, să stîrneasce valuri benefice în procesul inevitabil al regindirii filosofiei statului — inclusiv a celui „național” — în contextul evoluțiilor integrative europene contemporane.

Deși nu în replică la dezbaterea firebinte pe care o găzduiește acest număr din *altera* — aceasta desfășurîndu-se în spațiul iberic cu cîteva decenii mai devreme —, catalanul Pau Puig I Scotoni rezonază la provocări similare. Într-o Spanie care și-a împlinit în bună măsură proiectul devolutiv — fiind, cum arăta într-un remarcabil studiu publicat în numărul 6 al revistei noastre Robert Agranoff, o federație implicită —, Catalonia se bucură de un grad avansat de autonomie, fără a periclitiza sentimentul securității colective al națiunii politice spaniole. Povestea felului în care, după „model girondin”, mai degrabă decît iacobin, puternica provincie și-a făcut un aliat din statul național, este exemplar și ar putea constitui o lectură obligatorie pentru politicienii și politologii noștri, majoritari și minoritari deopotrivă. Identificarea interesului comun, parteneriatul onest cu „adversarul” sînt cele mai eficiente tactici de realizare a unui compromis viabil, din care ambele părți să profite în mod egal. Văzută de Puig I Scotoni, devoluția nu trebuie să fie un proces confruntațional, ci un pact de conviețuire fundamentat pe respectul mutual și previzibilitatea părților. Autonomia Cataloniei nu este un țel în sine și nici valorificarea tîrzie a unei istorii îndelung cenzurate, ci un instrument de sporire a stabilității și prosperității Spaniei întregi. Modelul catalan ne poate oferi acea „față a Europei” care a reușit să substituie ranchiuna istorică cu rațiunea pragmatică.

Editorii

Federalismul personal

STÉPHANE PIERRE-CAPS

„Der Mensch ist näher dem Menschen als der Scholle”

Karl Renner, *Das Selbstbestimmungsrecht der Nationen*, 1918

Inaugurând foarte noua „*Revistă a Europei Centrale*” editată de Centrul de Studii Germanice din Strasbourg, directorul acesteia, Jean-Paul Bled o situează de la bun început într-o perspectivă „danubiană”, în sensul istoric al termenului, preferată concepției germanice, care reprezintă celălalt pol de atracție: „Înscriind *Europa Centrală* în această arie politico-culturală înseamnă a-i recunoaște identitatea profundă care se bazează pe dublul principiu al unității și al pluralismului. De secole, istoria Europei Centrale s-a dezvoltat în jurul raportului dialectic dintre aceste două principii: o unitate hrănită din acest pluralism, dar, în aceeași măsură, un pluralism generator de conflicte. Această realitate dialectică continuă să fie esența istoriei care se desfășoară sub ochii noștri.”¹

Această profesiune de credință rezumă, prin contrast, întreaga nenorocire a acestei regiuni. Ea se leagă de faptul că diversitatea popoarelor sale, dar mai cu seamă întrepătrunderea lor multiseculară nu permite impunerea unor soluții instituționale și politice externe. Mai precis, omogenitatea politică și obiectivarea frontierelor inerente acestei invenții a Europei Occidentale care este statul-națiune sînt inaplicabile omologului ei răsăritean, pur și simplu pentru că situația geopolitică a acesteia nu se pretează la astfel de soluții.

A pretinde contrariul, adică a vrea să faci cu orice preț state naționale pe ruinele fostului spațiu iugoslav, de exemplu, ar însemna să semeni germenii „purificării etnice” și să consimți periodic la decupaje teritoriale și deplasări de populație, la războaie endemice și drame umane. A accepta această constatare înseamnă totodată ieșirea din logica tratatelor de la Versailles care se va fi reinstalat după „decomunizare”. Dar acest lucru trebuie făcut repede, pentru că exemplul Bosniei este contagios și amenință ansamblul balcanic.

Prin ce să fie înlocuit Versailles-ul, dacă nu printr-o reîntoarcere la însăși istoria Europei Centrale, printr-o introspecție danubiană? Or, acest ansamblu cunoaște de mult multiculturalismul, cu coabitarea pașnică sau conflictuală a comunităților de culturi, întruchipată în modul cel mai spectaculos de cosmopolitismul vienez de la începutul veacului. Sînt acele comunități ce renasc sub ochii noștri și aspiră legitim la recunoașterea unei demnități mult timp batjocorite. Această sete de recunoaștere nu poate fi astîmpărată prin simplul recurs la drepturile individuale ale omului; nu este suficient să îi fie garantat fiecăruia dreptul de a beneficia de învățămînt în limba sa maternă, dacă acest drept nu este însoțit de luarea în considerație a identității culturale, în special atunci cînd comunitatea trăiește într-un stat care are o altă limbă și produce o altă cultură. Dar cum să fie favorizată această diversitate culturală fără a dăuna unității statului, în cadrul căruia această diversitate va trebui necesarmente să se exprime?

Răspunsul se găsește în gîndirea politică și constituțională aplicată în cadrul imperiului austro-ungar, pe malurile acelei Dunări unde s-a constituit, de la regele slav Samo din secolul al VII-lea, pînă la Împăratul Carol, la începutul secolului XX, o veritabilă comunitate de destin, o *Schicksalsgemeinschaft*, cum spun germanii. Originalitatea acestei comunități de destin ține de pluralitatea popoarelor de pe cursul Dunării, fluviu care a constituit el însuși principiul lor de unitate politică, întruchipat mult timp de monarhia Habsburgilor.

Această dialectică danubiană a unului și multiplului își va fi produs propriul său model de organizare politică, departe de universalismul statului național; acest model este cel al statului multinațional, unde existența mai multor națiuni diferite este recunoscută în mod expres, păstrîndu-li-se specificitatea și încurajîndu-li-se afirmarea de sine. Într-adevăr, începînd cu revoluțiile europene din 1848-49, gîndirea austro-ungară legată de „*chestiunea națională*” s-a constituit într-o contribuție care a sfîrșit prin a deveni o veritabilă teorie a statului multinațional, preludiu al statului universal, care nu a încetat să fascineze gîndirea germană, indestructibil legată de mitul Sfîntului Imperiu Romano-German.

Astăzi este indispensabilă evocarea acestei gîndiri strălucite, originale și îndrăzneț de actuale, în măsura în care ea este purtătoarea unor soluții adecvate conflictelor naționale europene, gîndire necunoscută în Franța, nu atît din cauza obstacolului lingvistic, ci pentru că ea este total opusă modelului francez al statului național. Mai presus de toate, statul multinațional, așa cum este el conceput de tradiția politică și juridică austro-ungară, nu se bazează pe logica teritorială clasică, suport indisociabil al statului-națiune, ci pe principiul autonomiei personale, care face din apartenența la o comunitate națională un drept individual și îi conferă respectivei comunități drepturi colective. Să ni-i imaginăm astfel pe toți germanii din Austria, indiferent de regiunea din imperiu în care trăiau, de la Sudeți la Transilvania: pe baza unei simple declarații de naționalitate

a fiecărui cetățean major înscrisă într-un „cadastru național”, puteau constitui o entitate juridică, o asociație de persoane, girându-și ei înșiși propriile chestiuni culturale naționale, în principal cele din domeniul școlar, prin intermediul unui consiliu ales în mod democratic².

Studiul de față este consacrat genezei acestui principiu, promotorilor săi și modalităților sale de aplicare.

Precursorii

Principiul autonomiei personale tinde să opereze într-o regiune eterogenă din punct de vedere național, unde trăiesc amestecate mai multe grupuri naționale, o disociere între teritoriu și populația sa. Locuitorii care doresc se asociază în funcție de afinitatea lor națională și nu de locul de rezidență, pentru a-și administra împreună și în totală independență propriile lor chestiuni naționale, suveranul teritorial, statul, mărgininu-se la a gira chestiunile comune tuturor națiunilor. În consecință, această autogestiune națională nu se bazează pe configurația geografică a unei regiuni date, ci pe opțiunea individuală, de unde denumirea de *autonomie personală*.

Premise

Autonomia personală constituie ea însăși o fațetă a unui principiu foarte vechi, pentru că provine din dreptul cutumiar germanic: este vorba de sistemul personalității legilor. După invaziile barbare, el a permis asigurarea coexistenței dreptului cutumiar germanic cu dreptul roman timp de mai multe secole, înainte ca sedentarizarea populațiilor pe teritorii diferențiate să aibă drept rezultat unificarea dreptului privat.

Ideea avea totuși să supraviețuiască în Europa Centrală sub forma autoadministrării populațiilor dornice de a-și afirma specificitatea, sau a acelor populații a căror apartenență teritorială nu era de la sine înțeleasă. Sașii din Transilvania ilustrează primul caz: populație de origine germanică, aceștia se instalează în Regatul Ungariei în secolele al XII-lea și al XIII-lea. În 1486, marele suveran maghiar Matei Corvin, conștient că cel mai bun mijloc de a asigura adeziunea voluntară la unitatea Regatului este de a-i favoriza diversitatea, recunoaște oficial calitatea de „națiune” uniunii autonome a sașilor din Transilvania. Această recunoaștere avea să reprezinte unul din fundamentele Constituției Transilvaniei din secolul al XV-lea, fondată pe „uniunea celor trei națiuni” (*Unio trium nationum*), celelalte două națiuni fiind respectiv maghiarii și secuii (și ei tot de limbă maghiară). Astăzi, configurația națională a Transilvaniei, devenită românească, diferă profund de ceea ce era în secolul al XV-lea, și revendicând dreptul la autonomie personală, maghiarii din acest teritoriu nu fac decât să continue o tradiție.

Cel de-al doilea caz este ilustrat, în secolul al XVI-lea, de evreii din Polonia. În 1551, regele Stanislav August le acordă o veritabilă cartă de autonomie locală, chiar națională, care nu cuprindea doar problemele religioase, ci îndeosebi pe

cele fiscale. Autonomia personală era foarte convenabilă unei populații rurale sau semi-rurale foarte dispersate, și, în sens mai larg, poporului în diasporă. În această ultimă ipoteză, este de remarcat faptul că numeroase comunități evreiești din Europa Centrală și-au manifestat pînă în pragul celui de-al doilea război mondial interesul pentru o formulă care le permitea să își concilieze propria identitate cu loialitatea statală. Fără nici o îndoială, aceasta explică la evreii maghiari și polonezi atracția redusă față de sionismul lui Theodor Herzl.

De asemenea, în ambele cazuri, grupurile menționate dispuneau de instituții centrale și locale ale căror competențe depășeau cu mult simplele chestiuni religioase, ajungînd pînă la probleme de justiție, învățămînt și opere de binefacere. Aceasta ar fi suficient pentru a considera că avem de-a face cu adevărate organizații de grupuri naționale.

Analogia religioasă

Principiul autonomiei personale, istoricește vorbind, este, înainte de toate, de natură religioasă. Exemplul cel mai semnificativ ne este furnizat de Imperiul Otoman unde funcționa sistemul *millet*-ului. Acest sistem cunoștea organizarea comunitară, pe bază confesională, a plătitorilor de tribut, *dhimmi*, adică necredincioșii, creștini sau evrei, dispunînd de propria lor ierarhie religioasă și tribunale proprii. De fapt, *millet*-ul nu este altceva decît aplicarea strictă a concepției juridice musulmane în care dreptul nu se distinge de religie.

În fapt, islamul nu este doar o religie, ci totodată o societate, mai exact o comunitate (*Umma*), a cărei legătură cu Dumnezeu constituie baza unității tuturor credincioșilor. Aceasta explică de ce Coranul este în același timp un cod religios și juridic, și de ce musulmanul posedă un statut personal care derivă din acesta și cu care el se identifică. Acest statut nu se aplică decît credincioșilor și nu ansamblului indivizilor care locuiesc în acel teritoriu; totodată, acest statut îi este propriu musulmanului oriunde acesta poate practica islamul (*Dar el Islam*). De aici provine confuzia originară între naționalitate și religie și faptul că statutul personal se schimba odată cu religia, atît în privința dreptului privat (starea și capacitatea persoanelor), cît și a dreptului public și accesului la tribunale. Astfel putem considera, de exemplu, regimul Capitulațiilor, aceste tratate internaționale care reglau situația celor proveniți din statele „occidentale”, rezidenți în principal în Imperiul Otoman, ca o aplicare a principiului personal: tocmai pentru că dreptul musulman este exclusiv legat de religia din care provine, consulii francezi, în special cei din Turcia, s-au bucurat pînă în 1923 de un vast privilegiu de jurisdicție — civilă, comercială și penală — asupra propriilor lor cetățeni.

Firește, acordarea unui statut personal diferențiat pentru *dhimmi* este prin chiar natura sa inegalitară, dar este la originea păstrării unei veritabile conștiințe naționale în cazul foștilor supuși ai Imperiului, cum o dovedește încă și astăzi

devoțiunea ortodoxă a grecilor și sîrbilor. În același timp, popoarele habsburgice își fondau apartenența națională pe un atașament teritorial foarte puternic, care se va exprima odată cu „*Kronländer*” sau statele Coroanei, cele cinci țări ereditare care constituiau Imperiul Austriac: țările Coroanei Sfîntului Ștefan (Ungaria), cele ale Coroanei Sfîntului Wenceslas (Boemia), Galiția și Bucovina, provenite din împărțirea Poloniei în secolul al XVIII-lea, și țările Regatului trialist al Croației, Slavoniei și Dalmației, pe lîngă teritoriile ereditare propriu-zise ale Habsburgilor. Avem de-a face aici cu un factor de diferențiere foarte actual al popoarele balcanice.

În lumina acestor antecedente, nu este deloc surprinzător că promotorii autonomiei personale au început prin a se referi la religie.

„Tocqueville-ul maghiar”

Unul dintre primii gînditori politici moderni care au evocat acest aspect, chiar dacă evocarea sa a însemnat respingerea acestuia, a fost baronul maghiar József Eötvös (1813-1871), liberal luminat, gînditor politic înzestrat, și efemer ministru al primului guvern constituțional al Ungariei în primăvara anului 1848. În această triplă calitate, el își va face cunoscută concepția asupra principiului naționalităților, încuviințat de Metternich în 1848, și care cu acea ocazie a ajuns să zguduie puternic imperiul danubian. Ungaria, în special, a fost cît pe ce să-și constituie propriul său stat-național.

Autorul „*Influenței ideilor dominante din secolul al XIX-lea asupra statului*” — reeditată de curînd la Budapesta — este prea lucid pentru a nu lua în considerare dinamica principiului naționalităților și pentru a nu recunoaște legitimitatea dreptului popoarelor de a avea propriul lor stat național. Totodată, prea moderat pentru a nu lua în calcul că efectele devastatoare ale principiului naționalităților trebuie limitate, cu riscul de a răsturna ordinea europeană a Congresului de la Viena, și că trebuie să se evite cu orice preț dezmembrarea statelor. Altfel spus, principiul naționalităților nu se poate realiza decît în cadrul entităților istorico-politice existente, al vechilor națiuni nobiliare. Exces de moderație sau luciditate premonitoare? În orice caz, nu este decît de admirat spiritul de anticipație al acestui baron liberal maghiar — de altfel unul dintre artizanii instaurării dualismului monarhic austro-ungar în urma compromisului din 1867 —, interogîndu-se asupra limitelor dreptului popoarelor în numele legitimității statului.

Însă cum să eviți ca această confruntare dintre naționalități și stat să nu ducă la dislocarea vechilor structuri politice, cum să rezolvi această contradicție redutabilă?

Definind naționalitatea, apartenența la o comunitate națională ca un drept individual, juriștii ar vorbi de un *drept public subiectiv*. Aici apare analogia religioasă: în opera sa majoră asupra acestui subiect, *Problema naționalităților* (1865), cel pe care compatrioții îl numesc „Tocqueville-ul maghiar” va demonstra

că, la fel cum alegerea unei religii este o problemă de opțiune individuală, tot așa problema națională trebuie să depindă doar de liberul arbitru; la fel ca și apartenența confesională, apartenența națională nu trebuie să influențeze raporturile cetățeanului cu statul. În fond, transformarea chestiunii naționale într-o libertate fundamentală face parte din procesul de laicizare a statului: ca și religia, naționalitatea trebuie detașată de sfera de atracție statală, în schimbul garantării dreptului individual, egal pentru toți, de a-și alege propria naționalitate.

Miza demersului lui Eötvös se înțelege mai bine, dacă luăm în considerare faptul că în Ungaria națiunea însemna limba: paralel cu garantarea pentru fiecare a unui drept exclusiv la limba sa maternă, el înțelegea și să asigure statului limba sa proprie, o limbă administrativă și de comunicație. În cele din urmă, în fața dinamicii centrifuge a principiului naționalităților, este vorba despre întărirea unității statului prin egalitatea drepturilor, inclusiv cele naționale, ale tuturor cetățenilor. Aici se oprește contribuția lui Eötvös la definirea principiului personalității. Mult prea grijuliu față de unitatea națională, ceea ce l-a determinat în mod logic să ridice limba maghiară la statutul de limbă de stat, el nu avea să meargă pînă la a face din ea substanța autonomiei naționalităților din Ungaria.

Trebuia să vină sfîrșitul secolului al XIX-lea și resurgența tensiunilor naționale în sînul Monarhiei Dualiste pentru ca pasul să fie făcut, la instigarea social-democraților austrieci.

Karl Renner sau națiunea înțeleasă prin drept

Revine „*Lumea de ieri*”, atît de dragă lui Stefan Zweig. De la risipirea certitudinilor comuniste, nostalgia vieneză ne frămîntă din nou. Din nou, Viena își regăsește destinul danubian în același timp cu spiritul *Jugendstil*. Nu există nici un domeniu al activității spirituale care să nu fi fost atins, prin această extraordinară întîlnire a atîtor talente unice, de ceea ce numim de atunci, „*modernitate vieneză*”. Gîndirea politică și juridică și-au avut Mahler-ii și Musil-ii proprii, și alți Freud. Între altele, cea care a prins contur sub denumirea de austro-marxism. Apărută în 1907, expresia desemnează foarte bine particularitatea unei gîndiri, născută, deloc întîmplător, în creuzetul vienez, pe care am greși dacă am reduce-o la simpla dimensiune ideologică. Vom propune ca exemplu acel cosmopolitism juridic despre care Ruth Beckermann afirma cu justete că „*austro-marxismul intelectual și mesianic ... la fel ca psihanaliza și sionismul, a apărut în timpul crizei de identitate specifică evreilor vienezi de la sfîrșitul secolului*”³.

Omul și opera sa

Totul începe la Congresul Partidului Social-Democrat austriac, care a avut loc la Brünn, între 24-29 septembrie 1899, în urma căruia a fost adoptat un program în cinci puncte în vederea transformării Austro-Ungariei într-un stat

democratic federativ de naționalități (*Nationalitätenbundesstaat*). Viitorul stat urma să se bazeze pe principiul autonomiei naționale, în virtutea căruia țările istorice ale Coroanei (*Kronländer*) vor fi înlocuite de corporații de auto-administrație națională (*Selbstverwaltungskörper*) dotate cu organe reprezentative alese prin sufragiu universal direct și constituite în funcție de principiul personalității.⁴ Se regăsește aici marca programului partidului social-democrat sloven, care stipula: „*decupajele teritoriale nu au decît un caracter pur administrativ și nu au nici o influență asupra situației națiunilor*”.

Puțin după aceasta apărea, sub pseudonimul *Synopticus*, un opuscul de 40 de pagini, „*Stat și națiune*”, ce va fi în curînd îmbogățit, în 1902, de data asta sub pseudonimul Rudolf Springer, cu o carte mai substanțială, „*Lupta națiunilor austriece pentru stat*”, care avea să atragă mînia lui Stalin, uns specialist bolșevic în chestiunea națională, în virtutea heterodoxiei sale marxiste. Pe numele său adevărat Karl Renner, autorul cărții, născut în anul 1870 în Moravia, era în acel moment funcționar imperial, mai precis bibliotecar la Parlamentul din Viena. Interesul său pentru problemele etnice ale Monarhiei Dualiste era legat de serviciul său militar, armata austro-ungară fiind atunci o vitrină a multinaționalității Imperiului. Aceasta l-a incitat pe acest fiu al unor țărani modești să urmeze studii de drept la Universitatea din Viena, studii pe care și le-a finanțat angajîndu-se ca perceptor în sînul înaltei societăți vieneze. Această experiență l-a deschis unor probleme sociale și astfel, juristul din el, ajuns în contact cu marxismul, a fost completat de un teoretician și un sociolog al dreptului.

De-a lungul vieții sale, s-a convins că dreptul poate să fie un instrument puternic de transformare socială atîta timp cît este mînuit de un stat democratic investit de socialism, care reglează tensiunile societății. Adept al logicii inductive, el concepea dreptul ca un instrument rațional al progresului societății și adăuga marxismului o gîndire juridică ce îi lipsea acut.

Dacă prin pozitivismul și juridismul său, Karl Renner este un reprezentant al acelei școli austriece de drept excesiv dominată de figura lui Hans Kelsen, el se află la antipodul logicii abstracte a autorului „*Teoriei pure a dreptului*”, a cărui influență este considerabilă la ora actuală în Franța. Pentru Renner, dreptul este reflexul situațiilor politice, economice și sociale; din acest punct de vedere, dreptul este legat de o serie de imperative, de scopuri politice: dreptul ca imperativ, și de aici, în accepțiunea de mijloc, un instrument politic. Dreptul și politica sînt într-o situație de interdependentă. La polul opus, pentru Kelsen, promotor ardent al piramidei ierarhizate a normei juridice și artizan al controlului constituționalității legilor, realitatea politică și dreptul politic nu au nimic de-a face unul cu celălalt: politica exprimă o judecată de valoare, un proiect, pe cînd dreptul este neutru și lipsit de proiect. Această opoziție de principii nu-l va împiedica pe Karl Renner, devenit primul cancelar al primei Republici austriece

în 1918, să-l însărcineze pe Kelsen cu pregătirea unei constituții. Demersul lui Kelsen corespundea foarte bine ideii de *tabula rasa*, necesității de a crea *ex nihilo* un sistem politic și juridic nou după prăbușirea monarhiei austro-ungare⁵.

Bazându-se pe programul social-democrat al naționalităților, de la Brünn, *Synopticus*, alias Rudolf Springer, era în măsură să formuleze cel dintâi o teorie completă de organizare politică a statului multinațional pe baza principiului autonomiei personale, destinată special Austro-Ungariei. Această teorie va fi preluată integral de cel mai cunoscut, în Franța, lider al social-democrației austriece, Otto Bauer, a cărui operă amintită, apărută în 1907, nu a fost tradusă în franceză decât în 1987.

Pentru Otto Bauer, fidel gândirii marxiste ortodoxe, dreptul este un mijloc și nu un scop în sine. Militant și tactician, Otto Bauer nu va întârzia să se ralieze dreptului popoarelor de a dispune de ele însele atunci când destinul Habsburgilor va fi împlinit. Spre deosebire de el, Karl Renner este mai întâi un teoretician și un strateg, un jurisconsult talentat răpit dreptului constituțional și sociologiei dreptului, dar și un actor politic de prim rang, artizan al guvernământului coaliției, de două ori cancelar, în 1918 și în 1945, și primul președinte al celei de-a doua Republici austriece, pînă la moartea sa în 1950. Deși era un social-democrat convins, problema esențială a vieții sale a constituit-o chestiunea națională, statul supranațional sau al naționalităților, în antiteză cu statul național, probleme care se bucură de o formidabilă actualitate la ora integrării europene. Într-o operă postumă apărută în 1964 „*Națiune, mit și realitate*”, el se face avocatul marilor ansambluri economico-politice, în așteptarea organizării politice universale, statul mondial, pe care el îl numea „*Ecumenul*”. Dovada subordonării angajamentului său politic, proiectului său esențial apare de asemenea într-o operă apărută în anul dezmembrării Austro-Ungariei, unde își trasa ca sarcină „*stabilirea conceptului juridic de națiune, inițial în cadrul restrîns al statului multinațional și astfel, prefigurarea viitoarei ordini naționale a universului*”⁶.

Este timpul să se facă dreptate unei gândiri puternice și fecunde, necunoscută totuși în Franța. Această necunoaștere se explică întrucîtva prin faptul că opera sa nu a apărut decât în limba germană, cu excepția magistralei sale lucrări de sociologia dreptului, „*Les Institutions de droit privé et leurs fonctions sociales*” (Instituțiile de drept privat și funcțiile lor sociale, n. red.), tradusă în limba engleză în 1949. Însă mult mai fundamentată este explicația că acest arhitect al statului multinațional a opus un alt model de organizare politică a statului pretinsului universalism al statului-națiune, atît de drag tradiției politice franceze.

Teoria statului multinațional

În primul rînd, este vorba de o critică implacabilă a statului național, guvernat după principiul majoritar, în care relațiile dintre stat și națiune se ordonează în funcție de concepția „atomist-centralistă”, după care indivizii sînt izolat dezarmați

în fața statului centralizat și a brațului său secular, administrația. Însă nu e doar atât: întregul stat național se confundă cu un teritoriu mărginit de frontiere, unde domnește legea celui mai tare, legea majorității populației, a grupului național dominant. Iată de ce egalitatea și libertatea politică, deși revendicate de democrația majoritară clasică, nu vor putea fi atinse decât în cadrul unei federații multinaționale.

Apare aici principiul personalității, care conduce la o separare netă între națiune și stat și îl consideră pe individ prin prisma sa națională, prin cultura care îi clădește identitatea. Constatînd că națiunile au tendința din ce în ce mai accentuată de a se confunda cu teritoriul statal (exod rural, imigrație, etc.), Karl Renner estimează că este bine, în consecință, ca ele să fie detașate de suportul teritorial și să fie constituite sub formă de asociații de persoane care și-au ales în mod voluntar apartenența națională. Juristul din el adaugă că națiunea trebuie înțeleasă de acum încolo ca o entitate, ca o unitate juridică. Statului național conceput de Revoluția Franceză din 1789, care nu cunoaște decât individul atomizat și universalitatea cetățenilor, i se opune statul multinațional, unde națiunea, recunoscută juridic prin constituție, intervine ca un corp intermediar între stat și individ, căruia i se acordă astfel o existență națională.

În plus, această instituție juridică a națiunii nu provine din statul central, ci din ceea ce Karl Renner numește dreptul la autodeterminare (*Das Selbstbestimmungsrecht*), adică dreptul liber de a dispune al fiecăruia: la baza națiunii juridice se află o declarație individuală de apartenență națională, la fel cum adeziunea religioasă este o problemă ce ține de conștiința individuală. Departe de determinismul național al pămîntului sau al sîngelui, „*depinde de individ să stabilească în ce limbă dorește să-și primească drepturile din partea statului*”⁷⁷; de aici încolo, el nu va mai fi închis într-un cadru național prestabilit, el este artizanul propriului său destin național.

Trebuie remarcat faptul că acest drept individual la autodeterminare nu se confundă cu principiul naționalităților în forma sa radicală de principiu de constituire a statelor — *o națiune, un stat*; din contră, el apare ca un principiu de organizare internă a statului. Schimbarea de perspectivă este fundamentală: dreptul popoarelor de a dispune de ele însele, care era pînă acum apanajul exclusiv al dreptului internațional public, devine acum principiul unui nou contract social a cărui auto-limitare este însoțită de garanții constituționale în cadrul statului multinațional. Independenței naționale, fondatoare a statului-națiune, i se substituie autonomia națională, în care dreptul popoarelor de a dispune de ele însele este exercitat chiar în interiorul statului, în funcție de un drept de opțiune individual. Dar cum să organizezi acest drept individual la apartenență națională, un veritabil drept public subiectiv?

Karl Renner propunea divizarea Austriei în „*asociații naționale*” care urmau să reunească toți indivizii de aceeași naționalitate, plecînd de la o declarație liberă a fiecărui cetățean major, indiferent de locul său de rezidență, într-un

„cadastru național”. Un asemenea demers nu se reduce la formalismul anodin al unei activități oarecare de recensământ. Din contră, demersul permite constituirea grupului național unit astfel într-o „*corporație de drept public*”, într-o persoană juridică cu instituții și competențe. Acesta este al doilea aspect al sistemului elaborat de viitorul cancelar al Austriei, căruia îi conferea un răsunet de excepție, din moment ce acest sistem trebuia să definească un nou raport al națiunii cu statul: „*Constituirea națiunii ca persoană juridică, în special ca unitate corporativă de drept public este prealabilă oricărei ordonări a raporturilor naționale și este postulatul ce stă la baza întregii arhitecturi a națiunii*”⁹. Această noțiune de instituție corporativă de drept public, care exprimă noul raport al națiunii cu statul, era foarte la modă în doctrina dreptului public la începutul secolului, atât în Germania, cât și în Franța.

În țara noastră (Franța n.red.), influentul decan al facultății de drept din Toulouse, Maurice Hauriou, s-a făcut promotorul acestei noi noțiuni, pornind de la o reflecție asupra celei mai bune modalități de încadrare a individului în societate, de conciliere a interesului particular cu cel general, într-un cuvânt, de naștere a acelei ființe raționale atât de visate de Revoluția din 1789, cetățeanul. Faimoasa lege din 1901 asupra dreptului de asociere provine din această reflecție de ansamblu. În acest sens, o instituție corporativă de drept public desemnează o grupare de indivizi fără o referire teritorială specială, grupați în jurul unui țel comun. Această grupare se constituie prin urmare în funcție de principiul personalității. În sens mai larg, autonomia personală este un aspect al autonomiei instituțiilor sociale, un fel de întruchipare a unui civism colectiv, din moment ce reunește individualități dispersate în funcție de un proiect comun. Și aici este subînțeles principiul religios...

Începînd din momentul cînd națiunile se constituie din punct de vedere juridic pe baza autonomiei personale, devin ele însele asociații de indivizi. Ca urmare, ele își pierd evident referința teritorială. În decursul aceluiași proces, ele își pierd, de asemenea, referința statală, pentru că nu există un stat fără un teritoriu. Aceasta reprezintă aspectul cel mai îndrăzneț, aproape provocator, al gîndirii lui Renner, această separare a statului și a națiunii născute din formarea de corporații naționale de drept public. Or, începînd din 1789, doctrina franceză a dreptului public, ca și, pe altă filieră, doctrina germană, (Hegel obligă!), ne învață, odată cu Carré de Malberg, reprezentantul său cel mai ilustru, că „*există o identitate între națiune și stat, în sensul că statul nu poate fi decît personificarea acesteia*”¹⁰. Evident principiu de legitimare a statului, națiunea nu se pierde în stat, și nu se va constitui într-un ecran între individ și stat, motivînd unicitatea poporului pe care statul îl întruchipează și căruia îi pretinde un atașament etern. În acest sens, ruptura operată de juristul austriac cu tradiția franceză se găsește materializată în „*personificarea*” națiunii, recunoașterea, în profitul ei, a calității

de personalitatea juridică. Datorită acestui lucru, corporația națională se vede înzestrată cu un țel propriu, diferit atât de cel al fiecăruia dintre membrii săi, cât și de cel al statului. Acest țel este de a-și menține identitatea, de a-și păstra conștiința de sine. Urmează o distribuire a sarcinilor între națiunea dezetată, detașată de stat, și stat: statului multinațional, garant al unității politice în suveranitatea sa teritorială exclusivă, îi revine gestiunea comună a afacerilor politice — apărarea, economia și finanțele, relațiile externe; iar națiunii corporative subordonate statului îi revine gestiunea autonomă a afacerilor naționale. Aceasta este, cu siguranță, o logică federală, dar foarte diferită de ceea ce ne învață în acest sens dreptul constituțional clasic. Federalismul despre care este vorba aici, se exprimă oarecum la bază și face să coexiste principiul teritorial, cu care se identifică interesul statal general, și principiul personal, el însuși parte a intereselor comunitare naționale.

Însă în ce constau aceste interese naționale rezervate asociațiilor de indivizi (*Personenkörperschaft*)? Care este natura acestor chestiuni naționale și principiul lor de diferențiere față de afacerile statale? Pentru Renner, chestiunile naționale sînt sinonime chestiunilor culturale, interesele comunitare naționale sînt de natură culturală: ele se referă la limbă, religie, păstrarea tradițiilor istorice, într-un cuvînt la tot ceea ce structurează identitatea unei comunități și suscită dorința de a pereniza această identitate.

Să nu uităm că autorul este din Moravia și că este de origine germană: pentru el națiunea este limba. Este vorba aici de concepția germană a națiunii, acea „*Kulturnation*” a lui Herder, care este ideea centrală a autonomiei naționale și o face să apară ca o comunitate de cultură (*Kulturgemeinschaft*). Dar. — încă o îndrăzneală —, această teorie etnică a națiunii nu exclude teoria electivă franceză și nici principiul naționalităților, pentru că se știe că Renner face din dreptul la naționalitate un drept individual. Îndrăzneala constă în încercarea de a face o sinteză între cele două concepții moderne principale asupra națiunii, integrînd, la fel ca Eötvös, dar în funcție de obiective diferite, principiul naționalităților — *un stat, o națiune* — modelului politic al statului multinațional.

Convins că deflagrația naționalitară este înainte de toate rezultatul tendinței spre universalism a statului național sprijinit pe dreptul popoarelor de a dispune de ele însele, Renner înțelege să depolitizeze problema națională, reducînd-o la dimensiunea sa culturală care, în concepția sa, este singurul mijloc de a concilia unitatea statală cu diversitatea culturilor naționale. Aceasta cere, după cum scrie Otto Bauer, „o constituție care să ofere fiecărei națiuni puterea de a-și dezvolta cultura proprie”¹⁰. De aici provine principiul autonomiei culturale naționale care este, de fapt, sinonimul autonomiei personale. Aceasta este, așadar, arhitectura statului multinațional.

Pentru a da viață proiectului său, juristul morav va descrie cu grijă și minuțiozitate organizarea instituțională și politică a viitoarei Austrii multinațio-

nale: acesteia îi consacră jumătate din opera sa din 1918 — „*Dreptul națiunilor la autodeterminare*”. Bineînțeles, acest proiect pentru Austria dovedește astăzi existența multor idei ce țin de domeniul utopiei. Cu toate acestea, este un prilej să examinăm câteva formule, nu lipsite de asperități, ce ne oferă idei referitoare la competențele și instituțiile corporațiilor naționale autonome.

În primul rând, acest *drept public subiectiv* prin care se exprimă apartenența națională semnifică în mod global dreptul de a participa la cultura națională și datoria de achitare a taxei financiare prin impozit. În al doilea rând, prin constituirea națiunii într-o persoană morală de drept public, se poate dovedi avantajul decisiv al sistemului autonomiei personale, cu garanții jurisdicționale de care membrii săi pot beneficia individual și colectiv. Acestora li se recunoaște astfel dreptul de a-și face respectată și de a-și proteja identitatea națională în fața tribunalelor, atât în fața membrilor unei alte națiuni, cât și a unei alte națiuni ca atare, adică în calitate de persoană morală de drept public.

Sistemul autonomiei personale ajunge să rezolve aici o contradicție care, după cum s-a văzut, explică detaliat limitele dreptului internațional în materie de protecție a minorităților naționale și care se bazează pe dialectica drepturi individuale-drepturi colective. Într-adevăr, dreptul la autonomie națională este în același timp un drept individual, pentru că el deschide accesul spre autonomie; dar este de asemenea un drept colectiv, în măsura în care comunitatea națională pe care o reunește există ca atare și nu se reduce la o sumă aritmetică a indivizilor care o compun. Națiunea deține un drept imprescriptibil la păstrarea propriei sale identități, și din această cauză i se atribuie personalitate juridică. În această calitate, ea poate acționa direct în fața tribunalelor pentru a-și valorifica propriile drepturi „naționale”, la fel cum o asociație sau un sindicat are dreptul de a apăra interesele colective ale membrilor săi. Statul național concepe libertatea religioasă sau lingvistică ca fiind un drept exclusiv individual, în vreme ce statul multinațional face din aceste libertăți un criteriu al existenței colective a națiunilor, revendicându-și dreptul la identitate culturală. Se valorifică astfel apartenența multiplă a individului, universalitatea drepturilor fundamentale ale omului, precum și diversitatea culturală a omului „concret”. S-a demonstrat că recunoașterea națiunilor este perfect compatibilă cu menținerea echilibrului politic al statului, dacă constituția organizează modalitatea lor de a coexista.

Și în acest caz, Renner va încerca să detalieze funcționarea concretă a raporturilor din cadrul unei organizații instituționale complexe și sofisticate: sistemul național propus noului stat multinațional austro-ungar făcea posibilă coexistența unor districte (*Kreise*) cu populație națională omogenă, unde administrația națională trebuia să coincidă cu cea statală și a unor districte cu populație mixtă, unde ar fi funcționat sistemul districtului dublu, pe de o parte cu un consiliu de district și pe de altă parte cu corporații de autoadministrație

națională ale cărei competențe s-ar fi limitat la problemele culturale. Unitatea teritorială de bază pentru aplicarea principiului autonomiei personale, districtul, trebuia să înlocuiască fostele țări ale Coroanei (*Kronländer*), bazate pe statele istorice. Fiecare district urma să fie administrat de un consiliu ales prin sufragiu universal direct, iar la nivel înalt, de un consiliu național, o adunare reprezentativă a fiecărei națiuni. În fine, consiliile naționale trebuiau să voteze, la rîndul lor, reprezentanți care urmau să formeze un consiliu consultativ federal pe lîngă cancelar.

Bineînțeles, această schemă instituțională a rămas la stadiul de proiect, din cauza dezmembrării Austro-Ungariei, în 1919. Însă se știe că, în ciuda invocării principiului naționalităților, Monarhia Dualistă a născut, paradoxal, prin intermediul principiului său fondator: ideea multinațională. Astfel, minoritățile naționale, închise în noile frontiere statale ale Europei Centrale, se vor orienta spre principiul personalității, fie pentru a găsi în el refugiu și protecție, fie pentru a atenua despărțirea de patria mamă, cum este cazul maghiarilor, și a salva comunitatea de cultură originară. În 1919, dar și astăzi.

Destinul autonomiei personale

Veleități

Administrația imperială nu a rămas indiferentă la ideile lui Karl Renner, deși ele fuseseră agitate în sinul mișcării social-democrate. Este adevărat că promotorul lor avea în vedere tocmai salvarea statului multinațional, însă într-un cadru reînnoit unde se va fi păstrat totodată *leadership*-ul cultural german în „*Mitteleuropa*”. În plin război de altfel, Renner adera la ideea fuzionării, într-un mare spațiu politic și economic supranațional, anticipat și de către Friedrich Naumann, a imperiilor german și austro-ungar, într-un fel de *Commonwealth* în centrul Europei, după modelul britanic al epocii. În aceste condiții și dată fiind urgența situației, statul multinațional urma să reprezinte cel mai mic numitor comun, atît în anturajul Împăratului, cît și pe lîngă creștin-socialii de felul teologului Seipel sau Heinrich Lammasch, profesor de drept internațional și ultimul cancelar al Habsburgilor, care înțelesese că salvarea monarhiei nu putea veni decît din partea statului supranațional, a unei libere asocieri a naționalităților: „*La fel ca statele naționale pure, statul supranațional, provenit din istorie, își are deplina sa justificare, în măsura în care asigură diferitelor popoare posibilitatea de a-și dezvolta calitățile și împiedică exploatarea unui popor de către altul*”¹¹.

Este adevărat că sistemul autonomiei personale a fost parțial introdus în Moravia, între 1905-1906, cînd cehii și germanii au stabilit un compromis grație căruia a putut funcționa cadastrul național, însă numai în scopuri electorale. Într-adevăr, cadastrul furniza materia primă pentru circumscripțiile naționale cehe și germane, în mijlocul cărora electorii își votau reprezentanții în cele două

camere naționale ale Dietei din Moravia. Ca o consecință a succesului său, acest compromis va fi extins la chestiunile școlare, fiecare naționalitate văzându-și astfel recunoscută limba maternă în desfășurarea învățămîntului, un veșnic măr al discordiei. Compromisul din Moravia nu va rămîne fără urmări: mai întîi în Bucovina, unde în 1910, germanii, polonezii, rutenii, românii și evreii vor ajunge la un acord electoral similar. Este un exemplu izolat, însă edificator pentru scurta ceremonie cosmopolită din acest teritoriu care este azi împărțit între România și Moldova (de fapt, Ucraina, n. red.), exemplu care ne face să reținem cu plăcere amintirile lui Gregor von Rezzori, cu nostalgia „zăpezilor de odinioară”¹²... În continuare, în Galiția, unde polonezii și rutenii își propuneau în iulie 1914 să recurgă la modalitățile compromisului din Moravia în speranța de a depăși propriul lor diferend. Însă era deja prea tîrziu: războiul amenințător purta în el egocentrismul național.

Totuși, principiul personalității nu va apune odată cu Austro-Ungaria, deși teoreticianului său, devenit cancelar al micii Austrii republicane, redusă la versiunea sa germană i-a revenit rolul însoțit de către Lammasch de a încheia socotelile Habsburgilor la Saint-Germain. Să nu vedem totuși în aceasta un „vicleșug al istoriei” pentru că, fidel statului supranațional, federal sau *Staatenstaat*, el a apărut cu tărie ideea de *Anschluss*, chiar în numele principiului naționalităților, ceea ce aliații i-au refuzat categoric: Germania învinsă nu putea ieși totuși din război mai mare decît era în 1914.

Pe de altă parte ungurii, traumatizați de dezmembrarea țării lor la Trianon — două treimi din Ungaria istorică —, și-au amintit de Eötvös și și-au dat seama că principiul autonomiei personale le permitea să atenueze efectele mecanice ale decupajelor teritoriale, păstrînd legăturile culturale cu foștii lor concetățeni, minoritățile maghiare ale statelor limitrofe. Astfel, la 20 februarie 1920, delegația ungară supunea Conferinței de Pace un proiect de tratat al minorităților cu referire la autonomia personală, vizîndu-i pe sîrbi, croați și sloveni, și de asemenea pe români, cehoslovaci și austrieci. Cetățenii unguri aparținînd unei minorități etnice ar forma colectiv o persoană juridică ce posedă autonomie culturală. Această organizare urma să fie extinsă și asupra bisericilor, care puteau să-și taxeze enoriașii cu contribuții, în maniera impozitelor publice. Dimensiunea strategică a proiectului era evidentă: era vorba, înainte de toate, de o invitație adresată vecinilor pentru a face același lucru în privința minorităților lor maghiare. Bineînțeles, acest proiect nu a fost luat în considerare, pe de o parte pentru că provenea din tabăra învinșilor, iar pe de altă parte pentru că însuși cuvîntul de autonomie națională producea cele mai mari temeri pentru stabilitatea cartografiei Europei Centrale, pe care „experții” de la Versailles tocmai o concepuseră. Aceasta nu va împiedica guvernul ungar să recidiveze, îndată după cel de-al doilea război mondial, după ce fusese convins de Aliați de restabilirea frontierelor de la Trianon: la 30 august 1946, delegația ungară depunea la Secretarul General al Conferinței

de la Paris un proiect de tratat — analog celui precedent — de protecție a minorităților, care ar fi urmat să fie încheiat între membrii permanenți ai Consiliului de Securitate ONU plus Ungaria, România, Cehoslovacia și Iugoslavia. În acest proiect, guvernul ungar preconiza cea mai largă autonomie teritorială și personală, cu control internațional la fața locului și sub jurisdicție internațională, precum și cu drept de recurs al minorităților pe lângă Consiliul de Securitate ONU. Acest document original, care ar putea inspira chiar și astăzi acțiunile internaționale în favoarea minorităților, a rămas, și de acea dată, fără ecou. Depinde cine sînt cei puternici și cine cei slabi...

Astfel, începînd din 1919, principiul personalității s-a impus ca o soluție necesară în materie de protecție minoritară. Pentru că nu și-au găsit o soluție teritorială într-un viitor apropiat, minoritățile naționale, multiplicat de crearea de noi state și retrasarea frontierelor — în numele principiului naționalităților! — au transformat autonomia personală în principala lor revendicare, atît cu ocazia primei Conferințe a minorităților naționale din Europa, care s-a ținut la Geneva în octombrie 1925, cît și la Congresul minorităților naționale, desfășurat tot la Geneva, în august 1926. Numai că învingătorii europeni ai Marelui Război erau aceiași cu cei care „inventaseră” statul-națiune și promulgaseră dreptul popoarelor de a dispune de ele însele în forma sa mesianică. Franța și Marea Britanie puteau fi de acord cu cîteva măsuri de protecție pentru cetățenii minoritari, ceea ce însemna suma aritmetică a persoanelor care aparțineau minorităților naționale, însă nu puteau favoriza unitatea juridică constituită de colectivitatea minoritarilor.

Cu toate acestea, au existat cîteva inițiative în favoarea principiului personalității care s-au strecurat în interstițiile intereselor geopolitice și strategice ale puterilor europene. Două dintre acestea au fost consacrate prin dreptul pozitiv, adică prin legi aplicabile, chiar dacă durata lor de aplicare a fost scurtă. Aceste inițiative au pornit din statele baltice, mai precis din partea Lituaniei și a Estoniei. Înainte de aceasta, la 3 ianuarie 1918, *Rada* centrală ucraineană — Adunare Națională constituită după abdicarea țarului Nicolae al II-lea —, recunoscuse dreptul la autonomie națională personală populațiilor ruse, evreiești și poloneze. Se regăsea în acest act influența tezelor partidului socialist-sionist, *Poale-Sion*, fondat în 1905 de către un socialist evreu din Rusia, Ber-Borochov, a cărui idee era să se acorde autonomie personală tuturor minorităților evreiești din Europa Centrală și de Est.

Lituania nu era recunoscută ca stat de către comunitatea internațională la data Conferinței de Pace. Ea a fost invitată pentru a semna o declarație cu privire la protecția minorităților care reproducea tratatele minoritare la care guvernul său a consimțit tardiv și împotriva voinței sale, în 1922, ferindu-se să confere acestei declarații putere de lege. Trebuie spus că situația politică a țării era cît se poate de haotică, în ciuda unei Constituții democratice promulgate în 1922. Pulsunile autoritare erau irezistibile și noul stat urma să se abandoneze fascismului

din 1926. Într-un asemenea context, remarcabil este faptul că comunitățile evreiești din Lituania au putut să se reunească după principiul personal, în virtutea unei legi speciale din 10 ianuarie 1920. Însă observînd de aproape competențele acestor comunități, uniunea lor prezenta mai degrabă caracterul unor asociații de drept privat. De altfel, Consiliul Național care întruchipa această uniune era el însuși un organism lipsit de orice bază legală. Această tentativă nu va putea rezista antisemitismului virulent care în Lituania, ca și în alte părți, însoțea creșterea puterii fascismului: ea va fi oprită printr-o lege din 31 martie 1925 cu privire la comunitățile evreiești.

Cu o lună înainte, Estonia, printr-o lege din 12 februarie 1925, acorda propriilor sale minorități autonomie personală în probleme culturale. Acest text, publicat în *Jurnalul Național al Societății Națiunilor* și reluat parțial în 1993, este și astăzi citat ca model de statele și grupurile infranaționale atrase de principiul personalității. Într-adevăr, acesta este cel dintîi exemplu de statut complet în materie de minorități, care recunoaște și organizează minoritățile Estoniei într-o manieră foarte liberală. Apartenența la o minoritate națională este constatată printr-un registru de naționalitate, unde sînt înscrși toți cetățenii care au împlinit vîrsta de 18 ani. Există însă două modalități de a figura în acest registru: din oficiu, în funcție de criteriile obiective, și după un criteriu numeric, pentru că legea Estoniei consideră ca minoritate atît naționalitățile germană, rusă și suedeză, cît și orice grup care este compus din mai mult de trei mii de persoane. Aceasta nu dăunează unei înscrieri voluntare liber consimțite. Altfel spus, orice cetățean poate oricînd să renunțe, dacă dorește, la cultura sa maternă, de exemplu în cazul copiilor unor membri ai unei anumite minorități care ajung la majorat: apartenența la o minoritate națională nu este nicicînd o fatalitate, ci întotdeauna o opțiune. Se regăsește această dublă combinație și în cazul cînd încetează autonomia națională culturală, fie atunci cînd două treimi din membrii Consiliului cultural reprezentînd minoritatea consideră acest lucru necesar, fie cînd numărul persoanelor aparținînd acestei minorități este sub trei mii. Aceasta înseamnă că singurele minorități care pot să se constituie și să se mențină sînt acelea care au într-adevăr conștiința individualității lor și care își manifestă în acest sens voința unei vieți colective proprii. Aceasta este concepția electivă de naționalitate, care pune în prim plan dorința de a trăi împreună, și nu izolarea identitară pe criterii „etnice”. Ca dovadă, faptul remarcabil și unic în felul său, cuprins într-un text juridic consacrat protecției minorităților naționale: populația de origine estoniană avea și ea posibilitatea de a se organiza pe baza principiului autonomiei culturale, în regiuni unde era minoritară. Acest drept avea, desigur, un grad redus de aplicabilitate practică, dar scopul său nu este mai puțin important, de vreme ce tindea să facă din dreptul minorităților „*un fenomen juridic obiectiv*”¹³ și nu o toleranță capricioasă a statului.

Înzestrate cu personalitate juridică și posedînd propriile lor resurse, minoritățile estoniene astfel constituite erau organizate și reprezentate în capitala statului printr-un Consiliu cultural al fiecărei naționalități. Competența lor se

referea în special la probleme lingvistice și, din această poziție, cuprindea controlul așezămintelor publice și private de învățământ. Dar, ca și în Lituania, sistemul estonian de recunoaștere și protecție a minorităților nu a cunoscut o viață lungă: începând cu 1917, Estonia a fost confruntată cu presiunea bolșevicilor, ceea ce a dus la înăsprirea republicii parlamentare create în 1920 sub egida S.D.N. După dizolvarea partidului comunist, în 1924, drumul spre dictatură a dus la abrogarea legii din 1925, model neegalat încă de conciliere a unității statului cu diversitatea culturilor sale.

Ideea că toți estonienii au dreptul de a-și alege în mod liber grupul național în funcție de originea etnică este principalul aspect al legislației din 1925 care a supraviețuit într-o lege din 25 octombrie 1993 privind „*Autonomia culturală a minorităților naționale*”. Acest ultim text le permite și străinilor rezidenți în Estonia să participe la activitățile legate de autonomia națională culturală a naționalității în cauză, însă fără dreptul de a alege și a fi aleși în instituțiile aferente. Această dispoziție îi vizează pe rusofonii care, după cum se spune, nu au acces la cetățenia estoniană și în consecință sînt considerați „străini” în lumina legii din 12 iulie 1993 cu privire la străini.

Chiar dacă au fost efemere, aceste două experiențe au permis totuși conturarea unei veritabile legi politice în materie de drept al minorităților. Acest drept nu poate să apară și să se dezvolte decît în cadrul democrației liberale și a statului de drept. Aceste lucruri au fost perfect înțelese de către instanțele Consiliului Europei și în special de Comisia Europeană pentru Democrație prin Drept care, prin protecția efectivă a minorităților naționale, garantează caracterul democratic al statelor post-comuniste care doresc să facă parte din Uniunea Europeană. În acest sens, statele participante la Reuniunea CSCE de la Copenhaga asupra *Dimensiunii Umane* din iunie 1990 au recunoscut că „*problemele referitoare la minoritățile naționale nu pot fi rezolvate de o manieră satisfăcătoare decît într-un cadru politic democratic fondat pe statul de drept, cu un sistem judiciar eficient*”. Aceasta demonstrează evident că drepturile omului și ale cetățeanului și drepturile culturale ale grupurilor minoritare nu sînt antinomice, ci complementare: doar îmbinarea lor poate ilustra apartenența multiplă a individului în societățile statale moderne. De menționat, de asemenea, complexitatea demersului, conflictele balcanice furnizîndu-ne dovada prin absurd: cîți guvernanti comuniști nu au găsit oare mijlocul de a-și perpetua dominația prin exacerbarea conflictelor naționale? Totuși, exemplul ungar încearcă să demonstreze că acest deziderat al unei soluții armonioase nu este de neatins.

Modelul ungar

Principiul autonomiei personale îi datorează Ungariei scoaterea sa din uitarea în care îl aruncase naufragiul Societății Națiunilor. Și în ce fel! După doi ani de aspre negocieri cu asociațiile reprezentative ale intereselor minoritare, guvernul a obținut consensul tuturor partidelor parlamentare asupra unei legi relative la drepturile

minorităților naționale și etnice, adoptată la 7 iulie 1993, care păstrează sistemul de autonomie personală. O dată în plus, se constată și în această lege că dreptul minorităților naționale depinde în mare parte în funcție de calitatea unei democrații parlamentare.

Lucrurile au fost totuși ușurate de faptul că în Ungaria minoritățile naționale nu sînt o problemă de stat: între 5 și 10% — statisticile sînt aproximative —, dintr-o populație totală evaluată la zece milioane șase sute de mii de persoane, țiganii reprezintă o minoritate atît socială, cît și națională, fiind grupul minoritar cel mai semnificativ (între 400.000 și 800.000 de membri), înaintea germanilor (220.000), și a slovacilor (110.000). Sînt de asemenea recunoscuți prin lege ca minorități croații, românii, polonezii, sîrbii, slovenii, grecii, bulgarii, armenii și rutenii, ale căror caracteristici comune sînt numărul redus, dispersarea pe teritoriul ungar și integrarea lor în comunitatea națională ungară. În aceste condiții, era ușor ca legiuitorul să fie temerar, chiar dacă textul de lege adoptat se singularizează printr-o mare complexitate.

Minoritățile naționale din Ungaria sînt invitate să se constituie în corporații de drept public în cadrul municipal, deoarece ele trăiesc în principal în comunități mici. Competența acestor entități publice se referă aproape exclusiv la problemele de ordin lingvistic, statul garantînd astfel dreptul la învățămînt în limba maternă și folosirea limbii materne în administrație. În această privință, legea ungară precizează care sînt limbile minoritare care corespund naționalităților recunoscute ca atare. Drepturile lingvistice care le sînt recunoscute minorităților naționale au ca sursă *Carta Europeană a limbilor regionale sau minoritare* a Consiliului Europei. La nivel național, minoritățile sînt reprezentate de o „Adunare” cu puteri preponderent consultative, care colaborează cu Ministerul Educației în administrarea școlilor bilingve. Acest text are deci calitățile necesare pentru a fi unanim recunoscut ca un model aproape ideal.

Aceasta ține de faptul că miza este exterioară: în Ungaria, „chestiunea națională” este mai întîi o problemă externă, ceea ce conferă o altă dimensiune politicii acestei țări legată de propriile minorități. Care este de fapt raportul dintre milionul de indivizi aparținînd diferitelor minorități dispersate și relativ integrate, față de cele trei milioane și jumătate de maghiari din statele vecine? „Spiritul Sfîntului Ștefan” bîntuie din nou Ungaria, unde dreptul popoarelor se dezvoltă din bogata tradiție a Ungariei istorice, cea de dinainte de Trianon¹⁴, conform căruia Republica se consideră responsabilă de soarta ungarilor care trăiesc în afara frontierelor (art. 6 al Constituției). Din fericire, din motive geopolitice, acest „spirit” nu este cel al etnogeniei sîrbe și Ungariei îi lipsesc cu desăvîrșire mijloacele de a modifica frontierele existente, chiar dacă nu s-au semnat încă tratatele bilaterale cu Slovacia și cu România (între timp tratatele au fost semnate n.red.). Este adevărat că aceste două țări ezită să garanteze drepturile minorităților maghiare de pe teritoriul lor, asimilate în pripă cu fatalul angrenaj al secesiunii.

Atunci, cum s-ar putea realiza concilierea tentației iredentiste cu menținerea intangibilității frontierelor, problemă ce a însemnat un veritabil traumatism colectiv încă din 1919? Răspunsul constă oare în imaginarea unui statut care să protejeze minoritățile naționale ale Ungariei într-un stat cărui constituția să îi recunoască caracterul multinațional? Dorința guvernului ungar a fost, incontestabil, să facă din dreptul minorităților din Ungaria un exemplu pentru minoritățile maghiare din țările vecine. Acest exemplu a dat roade, pentru că, la rîndul lor, ungurii din Voivodina sîrbească și cei din Transilvania, din România, cer autonomie culturală pe bază personală. Bineînțeles, această utilizare strategică a principiului autonomiei personale este riscantă în contextul atît de sensibil al Europei Centrale; cu toate acestea, o utilizare inteligentă, ce folosește resursele dreptului, este superioară uneia care face recurs la forța brută pentru a-și construi propria „Mare Societate”. În orice situație, acest principiu prezintă două avantaje legate în mod indisolubil: mai întîi, luînd act de frontierele existente, principiu favorizează apropierea culturală de națiunea-mamă; mai apoi, detașînd autonomia de suportul teritorial, acest principiu distruge sperietoarea secesionistă agitată de stat ca pretext de a refuza statutul de autonomie, pentru că teritoriul statal iese din cauză. Totuși, principiu autonomiei personale, prin apropierea culturală de națiunea-mamă pe care o suscită, ar putea să răsune într-o zi ca trompetele Ierihonului și ar putea face să cadă unele frontiere statale.

Utilizarea acestui principiu este potențial productivă, datorită echilibrului pe care își propune să îl realizeze între balcanizarea etnică și uniformizarea națională, între forțele centrifuge și cele centripete. Vă propunem un joc: să ne imaginăm un moment o diplomație europeană demnă de acest nume, abandonînd în sfîrșit o logică teritorialistă care, din întîmplare, a făcut jocul celui mai tare, al Serbiei, și concepînd un stat bosniac multinațional fondat pe ceea ce încă era în pragul primăverii 1992, un amestec ireductibil de comunități sîrbe, croate și musulmane, trăind în respectul specificului fiecăreia: într-un cuvînt, bazat pe autonomie personală. Acesta corespundea unei realități istorice care nu putea fi negată, departe de „*patchwork*”-ul cartografic expus cu complezență opiniei publice europene pentru a justifica soluții ce vor deveni imediat învechite, prin dorința sîrbilor, respectiv a croaților. Cum să se separe, prin prisma unei asemenea logici, o familie multiculturală? Să trasăm. oare, o frontieră în mijlocul casei acestei familii, sau în mințile membrilor săi? Tocmai aceasta este „purificarea etnică”! Spre deosebire de aceasta, sistemul personal înseamnă egalitate în diferență. Totuși, să fie oare total imposibil un proiect de Constituție bazat pe principiu personalității în Bosnia-Herțegovina, cînd pînă și Austro-Ungaria concepuse un astfel de proiect chiar înainte de începerea primului război mondial? (Articolul este anterior Acordului de la Dayton, n. red.)

Se poate adăuga faptul că acest proiect reprezintă singurul mijloc de a asigura o existență „națională” țiganilor, acest ultim popor nomad european aflat acum

pe cale de sedentarizare, sau mai exact, în numeroase situații, pe cale de „cerșetorizare”. De altfel, acestea sînt și preocupările statelor membre ale OSCE care, conform Raportului Reuniunii Experților în probleme ale minorităților naționale, „*reafirmă că au recunoscut problemele specifice ale romilor (țigănilor)*” și sînt gata să favorizeze „*cercetarea și studiile asupra romilor și asupra problemelor lor specifice*” (Geneva, 19 iulie 1991). Textul este apropiat unei alte sugestii a raportului, evocînd „*administrarea autonomă de către o minoritate națională, a aspectelor cu privire la identitatea sa în cazurile în care autonomia pe bază teritorială este inaplicabilă*”. Această perifrază amintește de sistemul autonomiei personale căruia i se apreciază avantajul decisiv și care ține la respectul absolut al identității și tradiției grupurilor cărora li se aplică acest sistem.

Expresia poate semnifica de asemenea recursul la o astfel de situație acolo unde se așteaptă cel mai puțin, poate chiar în sînul statului-națiune francez. Facem aluzie aici la niște întrebări dificile pe care apariția unui islam galic le-ar pune unui stat laic: cît timp se vor putea evita exigențele teologice musulmane, care nu sînt toate contrare ordinii publice, și se va putea reglementa problema construirii de moschei doar prin prevederile Codului de Urbanism, sau cea a cimiterelor confesionale doar sub protecția domeniului public? De altfel, articolul 75 al Constituției franceze precizează: „*Cetățenii Republicii fără statut civil de drept comun vizat în articolul 34 își păstrează statutul personal atîta timp cît nu au renunțat la el*”. Chiar dacă o astfel de dispoziție conține sechelele juridice ale decolonizării, demonstrînd o dorință implicită de neasimilare a foștilor supuși francezi ai teritoriilor coloniale, ea poate fi invocată astăzi de musulmani, aparținînd națiunii franceze și deținînd un statut personal care provine dintr-o lege. Dacă renunțarea la statutul coranic înseamnă pentru credincios a abjura și a deveni apostat, statul laic are îndatorirea de a lua în considerare dreptul musulman, pentru că făcînd acest lucru îi garantează libertatea de conștiință, de religie și de cult, întocmai după litera Constituției. Astfel, inserția de musulmani în cetatea franceză provoacă chestionarea statutului lor personal dincolo de orice considerație teritorială, pentru că acest statut este de natură religioasă. Pînă acum, problema aceasta complexă a fost tratată cu ușurință, însă extinderea continuă a libertăților fundamentale, impulsionată de Consiliul Constituțional, nu va întîrzia să ridice această problemă, în formularea unui avocat iscusit, la adevărata ei valoare.

Situațiile minoritare tulbură certitudinile juridice cele mai stabile. Fiind vorba despre principiul personal, evident se poate pune întrebarea dacă el constituie un progres sau un regres, un nou avatar al vechiului sistem al Capitulațiilor. În orice caz, dezbateră este doar la început, pentru că naționalitățile celeilalte Europe așteaptă soluții concrete pentru situații care nu sînt inedite, dar care nu au fost niciodată rezolvate pentru că le-au fost impuse formule inadecvate. Poate să fie chiar puțin revoltătoare constatarea că și gîndirea politică danubiană este bogată în soluții pe care învingătorii din 1918 și perspectivele internaționalismului

proletar le-au neglijat intenționat în numele intereselor lor proprii. Însă aceste interese nu au fost niciodată cele ale Europei Centrale care, totuși, nu cere decât să fie, dar să fie ea însăși.

În lumina tragediilor sale, un lucru este deja înțeles: în societățile politice din ce în ce mai deschise perspectivelor activității comunicative, pentru a-l parafraza pe Habermas, națiunea nu mai poate fi șablonul perfect al statului. Statul național tinde totuși să cedeze supremația statului supranațional, iar națiunea statală, multinațiunii. □

NOTE:

1. J.-P.Bled, *Cuvînt înainte*, **Revue d'Europe Centrale**, nr.1,1993, p.2.
2. Cf. Otto Bauer, *La Question des nationalités et la social-démocratie*, op. cit., p.289 și 366.
3. R. Beckermann, *Par-dessus les ponts*, în **Vienne, théâtre de l' oubli et de l'éternité**, *Autrement*, 1991, p. 37.
4. Cf. Otto Bauer, op. cit., p. 532.
5. Cf. J Hannak, **Karl Renner und seine Zeit**, Wien, Europa Verlag, 1965, p. 401-410.
6. K.Renner, **Das Selbstbestimmungsrecht der Nationen**, Leipzig und Wien, Deuticke, 1918, p. 36.
7. K. Renner, op. cit., p.112.
8. K. Renner, op. cit., p.118.
9. R. Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'État*, op. cit., t.1, p.13.
10. O. Bauer, op. cit., p.327.
11. Cité, în J. Droz, *L' Europe Centrale*, op. cit., p.231.
12. G. von Rezzori, **Neiges d' antan**, Paris, Salvy, 1993.
13. D. Erdstein, **Le Statut des minorités en Europe**, Paris, Pédone, 1932
14. Cf. Bibó, op.cit., p.172-174.

Traducere de Dana Rus

*

*Stéphane PIERRÉ-CAPS (n. 1954) este profesor asociat la Facultatea de Drept a Universității Nancy 2 și director al Institutului de Cercetare a Evoluției Națiunii și Statului în Europa. Specialist în probleme naționale, între titlurile publicate se numără: **Nation et peuples dans les Constitutions modernes** (1987), **La Multination. L'avenir de minorités en Europe centrale et orientale** (1995), volum tradus în portugheză (1997) și maghiară (1997), **Droit des minorités et des peuples autochtones**, în colaborare cu Norbert Rouland și Jacques Poumarède, tradus și publicat și în Mexic (1998).*

Stéphane Pierré-Caps, *La fédéralism personnel în La Multination. Avenir des minorités en Europe Centrale et Orientale*, Éditions Odile Jacob, Paris, 1995, Chapitre 8, p. 255-282, preluat cu permisiunea editurii.

A doua prăbușire a Iugoslaviei și federalismul

ANTON A. BEBLER

Destinul Iugoslaviei în perspectiva comparativă

Destrămarea Iugoslaviei, în formele pe care le-a luat din 1945 încoace, și ostilitățile tot mai intense din unele părți ale teritoriului său pun din nou în discuție viabilitatea unui anume model de organizare statală a ansamblurilor multietnice. Ca și Uniunea Sovietică în 1922 și Republica Federală Ceho-Slovacă în 1968, Iugoslavia se proclamă oficial federație în 1945; avea în comun cu aceste state și alte caracteristici importante.

Dacă lăsăm deoparte propaganda pretențioasă a regimurilor comuniste cu privire la o pretinsă superioritate evidentă a „regimurilor federale socialiste” față de regimurile federale burgheze, acest eșec nu e ceva nou în perspectivă mondială. Și în Africa și Asia s-au prăbușit total sau parțial și alte federații, confederații sau uniuni: Federația Mali, cea a Rhodelandului și a Nyassaland-ului, Republica Arabă Unită, după cum s-au prăbușit mai multe proiecte de uniuni ale statelor arabe (în speță Libia), sau federația formată din Malaesia și Singapore. Camerunul Federal nu s-a dezintegrat, ci a devenit un stat unitar.

Alte uniuni sau federații, ca de pildă India, Nigeria sau Canada, care sînt organizate și guvernate foarte diferit, au cunoscut și ele, în aceste ultime trei decenii, tensiuni serioase, tentative de secesiune, conflicte grave și chiar violență. Să însemne aceasta oare că federalismul este o organizare imperfectă în sine, mai ales în ceea ce privește gestiunea diferențelor intercomunitare și dezvoltarea în ansambluri plurinaționale, plurietnice și/sau pluriculturale? Performanțele și longevitatea federalismului sînt ele oare inferioare centralismului și unității?

Teza care se deduce din aceste întrebări poate fi ușor contestată prin alte argumente. Federațiile care funcționează bine sînt numeroase, începînd cu cea mai veche democrație modernă în forma instituțională actuală — Statele Unite ale Americii.

Este adevărat că printre federațiile stabile găsim puține state plurinaționale, multilingve și pluriculturale. Totuși, cea de-a doua federație din lume ca vechime, Elveția — numită oficial Confederația Helvetică — este dovada clară că federalismul poate fi o rezolvare fericită, chiar și pentru societățile eterogene din punct de vedere etnic, lingvistic, religios și cultural. Dezvoltarea comunității europene, pornind de la un bun sistem de cooperare economică și tinzând spre o confederație de state, interesează acum mulți europeni, nu numai bogate state neutre, ci și numeroase state foste comuniste din Europa de Est.

Pe de altă parte, unele state europene, în mod tradițional centraliste și unitare ca Franța, Italia și Spania au crezut necesar să stopeze nemulțumirile și tendințele centrifuge de la periferie delegând regiunilor anumite puteri care reveniseră pînă atunci birocrăției centrale. Cînd s-au adăugat diferențelor etnice și culturale, doleanțele provinciilor față de centralism și unitarism au dus la puternice presiuni separatiste, iar la periferie chiar la terorism (este cazul în Țara Bascilor, în Alto-Adige «Tirolul de Sud» și într-o măsură mai mică în Friul, în Lombardia etc.) Cazul Republicii Sud-Africane, deși mai complex, cunoaște și el această dimensiune.

Unitarismul și centralismul pot fi, și uneori chiar sînt, o sursă de instabilitate nu numai la periferie, ci și la centru. Acesta a fost cazul Belgiei. Soluția care a permis să se detensioneze, dacă nu chiar să se rezolve serioasele tensiuni cauzate de un exces de centralism în societăți pluriculturale a fost căutată — mai ales în statele foarte unitare — în delegarea puterii centrale, fie sub forma regionalismului, a federalismului/confederalismului (Franța, Italia, Spania, Belgia), fie transformînd o federație centralizată într-o federație/confederație asimetrică (Canada). În discuțiile actuale asupra noii Africi de Sud, de după apartheid, se vorbește mult de abandonarea formulei puterii centralizate în favoarea uneia regionaliste sau federaliste/confederaliste. Pe de altă parte, rezistența îndîrjită față de concesiile de tip federalist în timpul celor două regimuri care s-au succedat în Etiopia, foarte diferite ideologic, dar la fel de centraliste, de dure și de asimilaționiste, a dus la un război civil lung și sîngeros și în cele din urmă la secesiunea Eritreei, după ultima revoluție.

Se consideră în general că nici un regim politic (chiar înscris pe axa unitarism-confederalism) nu poate garanta stabilitatea și longevitatea unui stat. Au avut loc destule destrămări și sfîrșituri în toate cele trei subclase în care sînt clasificate de obicei statele — unitare, federale și confederale.

Prin esență, confederațiile s-au dovedit a fi soluții de tranziție, chiar dacă aceasta contrazicea definiția lor. Ele au în cele din urmă ca rezultat unul sau mai multe state unitare, sau un stat federal (de pildă Olanda, Statele Unite, Germania, Austria, Suedia, Norvegia etc.). Totuși, trecerea de la o confederație spre aceste soluții s-a putut face, cel puțin în trecut, destul de încet, mult mai încet de exemplu decît timpul de supraviețuire al unora dintre federații sau state unitare.

Înainte de a ajunge la cazul tragic al Iugoslaviei, să subliniem că toate relațiile, mai ales în societățile plurinaționale și pluriculturale, reprezintă soluții delicate datorită naturii lor sincretice, de compromis între diversitate și unitate sau între unitate și diversitate, după caz. Pentru a transforma acest amestec contradictoriu într-o organizare viabilă și relativ stabilă e nevoie de mult efort, de clarviziunea conducătorilor, de sprijinul populației și de multă șansă. Datorită dinamicilor sociale, economice și politice diferite în părțile constitutive ale societăților eterogene, trebuie să se exercite în fiecare sistem federal o știință a combinării stabilității cu flexibilitatea. Cele două exemple principale de federații moderne — Statele Unite ale Americii și Elveția — au fost construite pe baza multor secole de cooperare pragmatică și de compromis, mai ales în sînul elitelor.

Totuși, chiar și aceste două state au trecut prin perioade de destrămare totală și de războaie civile; ele au supraviețuit, iar rezultatul a fost o integrare mai puternică și o centralizare a puterii. Federalismul american nu putea să tolereze compromisul, în cadrul aceluiași stat federal, a două sisteme economico-sociale, a puterii oligarhice a proprietarilor de sclavi, și nici instituția însăși a sclaviei. Ar fi cazul să amintim că soluția americană la profunde diferențieri social-politice, aceea a forței militare, a fost mult mai violentă decît rezolvarea actuală a conflictului iugoslav, cel puțin pînă acum. Confederația Helvetică s-a prăbușit de două ori — o dată din cauza invaziei străine și a ideologiei Revoluției Franceze, și a doua oară din pricina conflictelor religioase și ideologice interne.

Totuși, fiecare dintre aceste două confederații — la început destul de libere — de state dispartate, mici sau relativ mici, a devenit o țară la singular, o țară în care marea majoritate a cetățenilor acceptă în mod liber instituțiile unificatoare și simbolurile lor ca absolut legitime. Fiecare dintre aceste două confederații/federații au profitat în cursul procesului de elaborare, de formare a statului de un număr de avantaje datorate situației lor. Pentru Statele Unite, acestea erau distanța geografică față de puterile epocii; experiența unui război unificator împotriva unei puteri coloniale (urmat de o lungă perioadă de securitate externă); omogenitatea culturală, lingvistică și — destul de multă vreme — religioasă a elitelor la putere; în fine, bogatele resurse naturale. În ciuda dezavantajului reprezentat de eterogenitatea lingvistică și de origine, ca și a unei anumite diversități culturale și religioase, elvețienii, la adăpost de diferențele de natură rasială și de civilizație, s-au angajat vreme de 700 de ani în construcția instituțională. Ea s-a făcut încet, în mod pragmatic și contractual, bazîndu-se pe securitatea comună și pe interesele economice și politice ale cantoanelor. Elvețienii și americanii au dezvoltat instituții ale democrației directe și reprezentative, economii de piață eficiente și devize naționale puternice reprezentînd și ele interese unificatoare (francul și dolarul). În cele două confederații/federații au interacționat numeroase legături sociale, politice, religioase, ideologice, economice, profesionale, corporative, care

au depășit frontierele statale și cantonale și au cimentat integrarea crescândă în sînul celor două federații.

A doua fondare etnică a Iugoslaviei, tensiunile sale și începutul destrămării ei în 1980-81

În general, situația este diferită în cele trei „federații socialiste” plurinaționale, inclusiv în Iugoslavia. De la a doua fondare a sa în 1945, de data aceasta în mod constituțional ca stat federal, Iugoslavia a existat în cadrul frontierelor stabilite în acel moment și cu toate republicile fondatoare vreme de numai 46 de ani. De fapt, experiența iugoslavă în materie de procese de decizie și consens, în materie de instituționalizare, ca și de gestiune a conflictelor a fost mult mai scurtă, ea măsurîndu-se nu în decenii, ci în ani. Spre deosebire de Statele Unite și de Elveția, dar ca și Uniunea Sovietică, a doua Iugoslavie moștenește experiența negativă a trecutului în ce privește unitarismul, asimilarea forțată, discriminarea națională netă și asuprairea colonială. În „prima Iugoslavie” aceste politici erau înfăptuite de birocrăția care aparținea în special celui mai mare grup etnic: sîrbii.

În ciuda experienței comune a războiului național de eliberare din 1941-45 și în ciuda asiduei propagande oficiale cu privire la „unitatea și fraternitatea” dintre națiunile iugoslave, amintirile încă vii ale conflictelor de dinainte și din timpul războiului n-au fost niciodată uitate. Privilegiile de care se bucura noua pătură conducătoare a celei de-a doua Iugoslavii au alimentat încă și mai mult acest resentiment. Sîrbii și varianta lor regională, muntenegrenii, se bucurau de o reprezentare net majoritară în aparatul partidului federal, în poliție, în armată, în administrație, în serviciul vamal și diplomatic. Ei ocupau majoritatea pozițiilor importante la nivelurile subalterne, chiar și în regiunile cu populație mixtă, chiar și acolo unde comunitățile sîrbe nu constituiau decît minorități numerice (în Kosovo, în Sangeac, în Croația și în Bosnia). Cotele regionale („cheia republicană”), sau altfel spus, procentajul după care se atribuiau cele mai înalte funcții federale era și el net favorabil sîrbilor, fiindcă ei utilizau deseori procentajele alocate pentru șase dintre cele opt unități federale. Toate aceste practici, și multe altele, au contribuit la situarea sîrbilor — și a celor „sîrbizați” — într-o poziție superioară față de alte naționalități din Iugoslavia, dîndu-le astfel avantaje considerabile la împărțirea „tortului” federal prin utilizarea sistemului oneros de pensii pentru veterani, prin redistribuirea fondurilor federale și a creditelor băncii centrale, prin utilizarea ajutorului străin, prin obținerea de posturi bine plătite în străinătate etc.

Vechile conflicte, inclusiv acelea cu o conotație clar interetnică, au reapărut de îndată ce, în procesul de democratizare a Iugoslaviei, a fost involuntar acordată libertatea cuvîntului și a presei de către un regim comunist tot mai puțin sigur de el. Democratizarea a accelerat destabilizarea Iugoslaviei. Odată cu agravarea

crizei, aceste conflicte au degenerat într-o puternică animozitate de masă în sînul mai multor grupuri naționale/religioase. Prezența în Balcani a mai multor civilizații și mari religii este la originea acestor diferențe seculare.

Trebuie să adăugăm că factorul destabilizator al moștenirii coloniale a jucat în Iugoslavia un rol mai puțin important decît în Uniunea Sovietică (dar mai important decît în Cehoslovacia)¹. Iugoslavia, uneori comparată automat cu URSS-ul ca fiind un „imperiu”, diferă de uriașul euro-asiatic din cel puțin un punct de vedere, foarte important. Iugoslavia nu s-a născut din cucerirea colonială a grupului național slav dominant. Ea a fost din contră întemeiată aproape prin asociere voluntară de către un număr de mici popoare slave pe ruinele a trei imperii coloniale guvernate de non-slavi (Austro-Ungaria, Sublima Poartă și efemerul Imperiu Italian).

Această asociere s-a făcut în doi timpi și în amîndouă momentele ea a avut loc în circumstanțe foarte speciale, respectiv după primul și al doilea război mondial. Totuși, această nouă federație conținea și un element nedorit, contrar principiului autodeterminării revendicat de altfel în mod vehement *pentru sine* de către principalele națiuni slave din Iugoslavia. Acest element se referea mai ales, dar nu numai, la importante comunități non-slave din noul stat. De exemplu, în regiunea Voivodina, anexată de către Serbia, sîrbii nu reprezentau la cea dată decît un sfert din populație. Această problemă era deja foarte acută în prima Iugoslavie și ea a contribuit la prăbușirea rapidă a țării în aprilie 1941. Spre jumătatea anilor '50, grupurile naționale aparținînd popoarelor non-slave altădată dominante (germani-austrieci, maghiari, turci și italieni) au scăzut considerabil, dispărînd practic — în parte cel puțin, din cauza politicilor discriminatorii, asimilaționiste sau chiar a genocidurilor înfăptuite de către regimurile primei și celei de-a doua Iugoslavii.

O altă problemă, moștenită totuși din colonialism, și nu mai puțin importantă azi, este cea a puternicei creșteri demografice a populațiilor colonizate. Cu puțin înainte de a deveni „statul comun al sîrbilor, croaților și slovenilor” (prima denumire oficială a Iugoslaviei), Serbia, componenta cea mai importantă a statului, devenise o putere balcanică miniimperialistă, agresivă și nocivă. Fostă colonie și aflată în dependență față de Imperiul Otoman vreme de mai mult de cinci sute de ani, ea a subjugat, cu ajutorul puterilor europene creștine, aproape 40% din populația albaneză, în cea mai mare parte musulmană (și de asemenea și alți non-sîrbi, ca de pildă slavi musulmani, macedonenii, țigani și turci). Statul iugoslav a abuzat multă vreme de puterea sa de constrîngere, în lipsa unui *establishment* sîrb sub cele două Iugoslavii, pentru a menține *status quo*-ul. Albanezii au reușit în două rînduri să se elibereze de sub stăpînirea sîrbă (în amîndouă rîndurile printr-o alianță nefericită), dar au fost constrînși în ambele dăți să revină în Iugoslavia prin cucerire militară.

Ultima deșteptare națională a albanezilor, creșterea puternică a agitației romantice pentru emancipare în 1981 și represiunea sîrbă care a urmat, au afectat relațiile, deja încordate, între cele trei popoare slave din Iugoslavia. A izbucnit,

inițial între conducerile sîrbă și slovenă, un conflict politic în ceea ce privește revendicările sîrbe în Kosovo. Sîrbii vroiau ca slovenii să sprijine în continuare, politic și militar (prin polițiști sloveni în Kosovo), politica colonialistă sîrbă, care dusesse la violări masive și grosolane ale drepturilor omului. Conducerea slovenă a refuzat datorită unor motive nu numai etice, ci și politico-economice. Această poziție a fost puternic susținută de către opinia publică din Slovenia. Conducerea sîrbă, susținută de mulți sîrbi (și macedoneni) a răspuns printr-o campanie mass media de propagandă anti-slovenă, prin întreruperea legăturilor comerciale, prin refuzul de a efectua anumite plăți, prin confiscarea proprietăților slovene din Serbia, lezînd astfel interesele slovene prin acțiunea autorităților federale etc.

Conflictul dintre sîrbi și sloveni în privința regiunii Kosovo și problema insuficienței subvențiilor federale acordate zonelor subdezvoltate s-a întins ca un cancer și nu a întîrziat să corodeze și relațiile între celelalte grupări etnice. În continuare, și aceasta este cel mai important lucru, această situație a afectat negativ și relațiile între cele două principale națiuni slave din Iugoslavia, sîrbii și croații. Abolirea autonomiei politice a regiunii Kosovo de către Serbia a fost prima violare grosolană a ordinii constituționale iugoslave și a dus în cele din urmă la distrugerea sa în 1991. Această violare sîrbă a perturbat echilibrul interetnic în Iugoslavia. Între altele, a dus la un control direct al Serbiei asupra unui procentaj triplu sau chiar cvadruplu de locuri în parlament, de voturi și de funcții în toate instituțiile politice federale (Prezidiul, Adunarea, Consiliul Executiv Federal, Curtea Constituțională etc.), întrucît Serbia se folosea și de procentajele atribuite regiunilor Kosovo și Voivodina, putînd totodată conta și pe docilitatea Muntenegrului. Represiunea din Kosovo a făcut să reapară, în cele două republici nord-vestice, dar și în altă parte, vechile temeri și amintirile neplăcute ale primei Iugoslavii. Intelectuali sîrbi și „coloniști” din Kosovo au fost la originea puternicului val de naționalism sîrb — alimentat de un orgoliu național evident rănit — care a fost admirabil exploatat de către un reprezentant al partidului comunist, Milosevič. aflat în căutarea puterii personale. Prin aceasta Milosevič și acoliții săi au dezvoltat o platformă politică ce poate fi considerată ca fiind național-socialistă. Acest val a provocat la rîndul său o reacție puternică, dînd frîu liber sentimentelor naționale, altădată reprimare, și naționalismului și în alte părți ale Iugoslaviei. Eforturile pentru emanciparea națională albaneză și puternicele presiuni pentru inevitabila decolonizare într-una din ultimele colonii de pe continentul european — Kosovo — au fost catalizatorul care a avut o contribuție însemnată la prăbușirea Iugoslaviei.

A doua eroare politică a Iugoslaviei și modelul său constituțional inadecvat

Al doilea defect al ordinii instaurate după 1945 este o urmare a erorii politice a Iugoslaviei. Cucerirea hitleristă din 1941 și în general efectele celui de-al

II-lea război mondial au dus la cucerirea puterii de către comuniștii iugoslavi, care n-ar fi reușit probabil să o facă prin mijloace democratice. Comuniștii iugoslavi care în timpul războiului civil fuseseră bine organizați și curajoși și câștigaseră o victorie militară și politică, au dus țara la impas și în cele din urmă la destrămare. Între altele, conducătorii lor nu cunoșteau nimic din experiențele democrațiilor federale și credeau orbește în perfecțiunea sistemului sovietic. Întrucât ei vedeau viitorul Iugoslaviei doar în cadrul unei Uniuni Sovietice lărgite, au imitat, cu mici diferențe, sistemul cvasi-federal din URSS. Prima constituție federală iugoslavă din 1946 era, într-o mare măsură, o simplă traducere a constituției sovietice staliniste din 1936. Spre deosebire de părinții fondatori ai statului american sau elvețian, comuniștii iugoslavi au impus țării lor un model străin care s-a dovedit un eșec chiar și în URSS. Prin aceasta, ei repetau o mare greșală comisă de către conducătorii primei Iugoslavii, care în mai multe puncte importante au copiat în anii 1920-30 un alt model străin ce nu se potrivea Iugoslaviei: modelul francez, al construirii unei națiuni unice.

Un expert oficial în chestiuni naționale din cea de-a doua Iugoslavie scria la sfârșitul anilor '60, când enorma nemulțumire față de centralismul sîrb era vizibil deja în pozițiile tinerilor conducători comuniști croați și sloveni: „programul național al partidului comunist reprezintă o concepție originală a comuniștilor iugoslavi în aplicarea teoriei marxist-leninismului la condițiile concrete din Iugoslavia”².

Ca și „frați lor mai mari” sovietici, comuniștii iugoslavi se înșelau crezînd că revoluția comunistă rezolvase chestiunea națională în Iugoslavia odată pentru totdeauna. De aceea, ei n-au inclus la început în sistemul federal iugoslav instrumente eficiente pentru prevenirea și rezolvarea conflictelor naționale. Structura administrativă a noului stat a fost clădită fără să se ia în considerare și această posibilitate. Împărțirea teritoriului întregului stat în unități federale, de pildă, a fost stabilită de către un mic grup de comuniști cu funcții înalte, dar puțin instruiți, în ședințe secrete, în mod arbitrar, fără evaluări preliminare și în multe rînduri fără consimțămîntul populațiilor în cauză. Nu s-au organizat referendumuri înainte sau după această împărțire, nu au fost autorizate dezbateri parlamentare și nici măcar discuții publice. Cînd au început, protestele populației au fost reprimare cu ajutorul poliției și armatei. Reintegrarea provinciei Kosovo în Serbia, de pildă, s-a făcut sub un regim vădit militarist, condus de generali sîrbi și muntenegreni, suprimîndu-se organele regionale alese și neluîndu-se în nici un fel în considerare voința majorității zdrobitoare a populației.

Conform schemei sovietice, comuniștii iugoslavi au creat în 1945-46 o federație asimetrică cu patru trepte (două pentru republici și două pentru regiuni), cu o poziție centrală privilegiată pentru Serbia (comparabilă cu cea a Rusiei în U.R.S.S., o federație în ea însăși), fără districte federale, identificînd capitala Serbiei (o dată în plus) cu capitala Iugoslaviei, etc. Aceste caracteristici restabileau sub o aparență ideologică

și cu o motivație puțin deosebită, dominația birocrăției sîrbe, a politicii de asimilare, inegalitatea limbilor în toate serviciile federale și în principalele instituții iugoslave, în cadrul liniilor aeriene naționale, în sistemul bancar, etc.

Este adevărat totuși, pe de altă parte că — bine intenționate, deși nu totdeauna — soluțiile arbitrare nu au fost toate inadecvate. Totuși, cea de-a doua Iugoslavie avea în continuare probleme rămase în suspensie încă de la început, și anume probleme legate de frontierele interne. Toate acestea și-au avut prețul lor. Pomenirea lor în public a fost interzisă timp de mai multe decenii, la fel ca și alte manifestări ale sentimentului și identității naționale (de pildă, utilizarea denumirilor naționale pentru instituții, anumite cîntece, operele unor autori cunoscuți, simbolurile vizuale, drapelele etc). Mai mult, importanța practică a problemei frontierelor interne rămînea limitată cîtă vreme Iugoslavia, ca și U.R.S.S.-ul, rămînea *de facto* un stat extrem de centralizat cu un partid unic, federația fiind doar o aparență. Însă de îndată ce sistemul centralizat a început să se clatine, de îndată ce democrația a făcut posibilă exprimarea doleanțelor naționale fundamentale, problemele, multă vreme nepomenite, au reapărut cu și mai multă acuitate. Astăzi, ele constituie o mare parte a cauzelor războiului civil din enclavele populate de majorități locale sîrbești în Croația („Krajinele”) și ar putea deveni cauza principală a conflictelor violente în anumite părți ale Bosniei, ale Serbiei (Sangeacul), în Kosovo, în Macedonia și în Muntenegru. Într-o măsură mai mică ele sînt prezente în Istria, încorporată oficial Croației din 1954.

Probabil, cauza principală și imediată a celei de-a doua prăbușiri a Iugoslaviei a fost sistemul de conducere autoritar, perfecționat timp de mai bine de patru decenii. Principalele instrumente de putere le-au constituit un aparat de partid centralizat și profesionist, poliția secretă și armata. Această structură de putere, liberalizată numai aparent și parțial, a rămas în funcțiune cel puțin pînă la jumătatea anilor '80, destrămîndu-se la nivel federal în ianuarie-martie 1990.

Josip Broz, care și-a păstrat numele din clandestinitate — Tito — a fost principalul creator al celei de-a doua Iugoslavii. Devenit mareșal în noiembrie 1943, el a devenit apoi un adevărat simbol politic. Cultul personalității sale a fost folosit din plin de către regim ca un instrument de integrare. Totuși, creatorul celei de-a doua Iugoslavii a fost și grogarul ei. Comunismul său, obsesia puterii personale, îngîmfarea și megalomania sa, tendința de a se înconjura de oameni servili, grupați într-o curte aproape monarhică, lipsa de cunoștințe economice, și dotare în acest sens, preocuparea majoră pentru probleme militare, pentru generalii săi și pentru politica mondială și, mai mult, longevitatea sa extraordinară, toate acestea au lăsat moștenire Iugoslaviei, la moartea lui, prea multe probleme deodată. Căci moștenirea lui cuprindea nici mai mult nici mai puțin de treizeci și una de palate, vile și somptuoase cabane de vînătoare, o întregă flotă de Rolls-Royce-uri, de vapoare și de avioane, dar și o profundă criză

economică, o enormă datorie externă și internă, finanțe publice cît se poate de instabile și o structură militară disproporționată, care nu dădea nimănui socoteală. Dictatura lui Tito și președinția pe viață au fost înlocuite în mai 1980, fără nici o legitimare, militară sau democratică, printr-o oligarhie sub-mediocră și o președinție colectivă prin rotație.

Ca și în Uniunea Sovietică, adevărata structură a puterii în Iugoslavia a fost, timp de decenii, incompatibilă cu principiile federalismului. Mai mult, caracterul autoritar al sistemului nu permitea îndreptarea durabilă a neajunsurilor organizării inițiale de celei de-a doua Iugoslavii. Aceasta a dus la o delegitimare a ordinii constituționale, la o acumulare a problemelor și la un exces de soluții de tip consensual pentru noul sistem de rezolvare consensuală și federală a conflictelor, cînd acesta a început să funcționeze oarecum la începutul anilor '80.

A doua Iugoslavie începuse prin a copia pur și simplu modelul sovietic, dar, ulterior, ea s-a îndepărtat sensibil de modelul instituțional al Rusiei sovietice, acela al unei cvasi-federații. Noile constituții sau legi constituționale au fost aprobate ușor de parlamentele comuniste în fiecare deceniu — în 1952, în 1963 și 1974. S-au adăugat o sumedenie de înnoiri instituționale ostentative, referitoare printre altele la autogestiunea muncitorilor, la autoguvernarea locală (comunală), la „sistemul de delegare” cu alegeri indirecte etc. În 1952, sistemul colegial cu o președinție colectivă (prezidiul adunării federale) și un prim-ministru, a fost înlocuit cu un sistem prezidențial parlamentar destul de asemănător cu acela al celei de-a cincea Republici Franceze din 1958-1962. În 1963, președinția Consiliului Executiv Federal (asemănătoare funcției de prim-ministru) a fost separată de președinție și a fost introdusă vicepreședinția (care a dispărut însă foarte repede). În 1974, pentru a da un ajutor președintelui republicii federale, a fost creată o președinție colectivă de nouă membri (mai târziu opt) cu un sistem prin rotație pentru vicepreședinție (care a redevenit președinție începînd cu 1980). Principiul rotației a fost statuat și pentru nivelele inferioare în 1963. Era vorba de împrumuturi din ordinea constituțională elvețiană, admise ca atare și modificate. Apariția Curții Constituționale (la nivel federal și în republici) reprezenta, pe de altă parte, o imitație modificată a unei inovații americane. Numărul de camere în Adunarea federală s-a mărit de la două la trei pentru a se micșora din nou la două. În 1974, după o criză în Croația și epurări în alte republici, s-a format un sistem mixt federal/confederal pentru a se încerca prevenirea unor noi manifestări anticentraliste în afara Serbiei. Statutul celor două regiuni autonome (Voivodina și Kosovo) a fost îmbunătățit, devenind aproape egal cu cel al celorlalte șase republici. Principiul reprezentării paritare a devenit obligatoriu în toate instituțiile federale și toate unitățile federale (șase republici și două regiuni), care au dobîndit dreptul de veto pentru deciziile importante, inclusiv pentru amendamentele la constituția federală.³

Totuși, toate aceste modificări erau grefate pe modelul sovietic inițial, ceea ce a făcut ca ordinea constituțională iugoslavă să fie incoerentă. Tito consimțea într-adevăr la toate aceste frumoase inovații constituționale (care erau în majoritate opera strategului și ideologului regimului E. Kardelj), cu condiția ca elementele de bază ale statului polițienesc dictatorial și cu partid unic să rămână intacte. Concesiile considerabile prevăzute în constituția din 1974 în sensul confederalismului nu erau percepute de fapt de către regim ca fiind periculoase pentru existența Iugoslaviei, în măsura în care ele erau considerate de fapt formale. Atotputernicia lui Tito, în același timp șef al statului, al partidului unic și al armatei, rezultat al regimului comunist, puterea lui neschimbată, potențialul economic și coercitiv, statutul internațional al Iugoslaviei și delicata poziție geopolitică, păreau să constituie garanții suficiente împotriva oricărei presiuni centrifuge sau subversive. Această nouă organizare federală/confederală a fost în epoca respectivă salutăată de către propaganda oficială, considerată ca fiind soluția optimă pentru o societate socialistă dezvoltată și ca o strălucitoare contribuție la moștenirea omenirii întregi. Totuși, când, la un an sau doi după moartea lui Tito, aceste ipoteze subiacente nu au mai fost valabile, schema goală a federalismului/confederalismului a început să se umple de substanță politică, devenind cadrul esențial al controverselor politice din Iugoslavia.

Criza generală iugoslavă și eșecul soluției federale/confederale

Noul sistem federal/confederal de decizie consensuală a funcționat în Iugoslavia în timpul anilor '80 în cadrul Prezidiului Federal al statului și al partidului comunist, în sânul parlamentului federal, și din ce în ce mai mult, sub forma întâlnirilor regulate între conducătorii republicilor și regiunilor, între primii lor miniștri și miniștri-cheie. Totuși, aceste evoluții au fost frânate, oprite, și sistemul a fost în cele din urmă sabotat, în primul rînd de blocul sîrb net majoritar. Sîrbii și aliații lor politici au abuzat aproape întotdeauna de forța lor numerică în instituțiile federale alese, de preponderența lor în cadrul birocrăției federale, de influența lor în complexul militaro-industrial, în instituțiile bancare centrale etc. Blocul comunist conservator, compus mai ales din sîrbi, refuzase sistematic un mare număr de proiecte de reformă vizînd democratizarea Iugoslaviei, o mai mare deschidere a economiei sale, o protecție mai eficientă a drepturilor omului etc. Marea majoritate a delegaților sîrbi la ultimul și fatalul congres al partidului comunist la putere, din ianuarie 1990, a respins practic toate propunerile de reformă, refuzînd chiar să federalizeze partidul. Sîrbii au huiduit și și-au bătut joc de delegația slovenă minoritară, când aceasta a părăsit în semn de protest sala congresului; unii dintre delegații sloveni aveau lacrimi în ochi. Datorită acestui fapt relațiile dintre cele două popoare au fost profund afectate; conflictul s-a dovedit a fi de neîmpăcat și a dus în cele din urmă la separarea Sloveniei de Iugoslavia.

Blocul sîrb a refuzat în mai multe rînduri, din motive în primul rînd materiale și politice, să sancționeze constituțional situația de fapt din unele domenii, respectiv, restabilirea Iugoslaviei ca o confederație de republici suverane, asemănătoare Comunității Europene. Aceasta era propunerea slovenă și puțin după aceea, cea comună, a slovenilor și croaților. Occidentul (Statele Unite și Comunitatea Europeană) au comis o greșeală fundamentală nesușținînd această opțiune în momentul cînd ea mai putea fi încă realizată. Sprijinul evident și continuu acordat de Occident primului ministru federal, Ante Marković (și deci opțiunii centraliste), a dat semnale false armatei federale, contribuind astfel la mini-războiul din Slovenia din 26 iunie 1991. Începînd din acel moment republica slovenă nu se mai putea întoarce înapoi. Cînd mediatorul Comunității Europene, lordul Carrington, a prezentat o propunere confederală modificată ca o opțiune principală pentru rezolvarea problemei iugoslave (la care și-a dat consimțămîntul și Prezidiul Federal redus în octombrie 1991), era deja prea tîrziu.

Teza avansată de către sîrbi, după care frontierele interne între republicile iugoslave nu sînt decît linii pur administrative (nefiind deci valabile în cazul dizolvării Iugoslaviei s-au transformat în confederație), după care celelalte popoare iugoslave nu aveau dreptul la autodeterminare fără consimțămîntul Serbiei, etc., reflectă clar concepția sîrbă despre Iugoslavia ca fiind un stat unitar și ca o extindere a Serbiei. „Iugoslavitatea” devenise pentru mulți sîrbi o expresie a intereselor lor naționale. Sîrbii — deopotrivă elitele și oamenii de rînd — n-au înțeles niciodată și n-au acceptat cu adevărat principiul legalității grupurilor etnice din Iugoslavia și logica federalismului pluriethnic. Ei au insistat, de pildă, pentru ca, chiar și atunci cînd nu constituiau decît o mică minoritate numerică în alte regiuni sau entități, ei să poată avea măcar statutul constituțional protejat de egalitate cu grupul etnic majoritar corespunzător. Ei cereau ca toți sîrbii să trăiască într-un singur stat, fie el Iugoslavia sau Serbia Mare. În același timp, conducătorii sîrbi refuzau acest drept non-sîrbilor care trăiau în Serbia, în Voivodina, în Kosovo și Muntenegru. Ideologii naționali și influenții experți constituționali sîrbi au atacat cu putere elementele de confederalism din constituția din 1974; ei au cerut recentralizarea Iugoslaviei, abolirea autonomiilor politice în interiorul republicii sîrbe și susțineau deschis că în Iugoslavia trebuie să existe trăsăturile centraliste prezente în federațiile „uni-naționale” (precum S.U.A. sau R. F. G.). În același timp, ei se împotriveau cu tărie legalizării constituționale a anumitor trăsături confederaliste asemănătoare celor din sistemul american (de pildă, existența gărzilor naționale în cele mai multe state). Criticii sîrbi afirmă că, la urma urmei, tulburările din anii '80 în Iugoslavia fuseseră *provocate* de concesiile confederaliste făcute în 1974 și din insuficiența centralizării.

O analiză mai puțin părtinitoare a tulburărilor din Iugoslavia la mijlocul anilor '80, scrisă de către un expert muntenegrean serios și liberal, indică defectele federalismului iugoslav:

- 1) Ineficiența sistemului de executare a deciziilor, căruia îi lipsea autoritatea la nivel federal, lipsindu-i totodată instrumentele pentru aplicarea legilor federale.
- 2) Lipsa de interes pentru integrare dincolo de frontierele unităților federale.
- 3) Dominația politicului asupra economicului.⁴

A doua Iugoslavie a început să aibă probleme grave la începutul anilor '80, a început să se prăbușească în 1989, a atins stadiul războiului civil în timpul verii anului 1991, a cunoscut secesiunea *de facto* a unei republici (Slovenia), declarații de suveranitate și apoi de independență în Croația și Bosnia-Herțegovina, plebiscite ilegale cu același scop în Kosovo și în Sangeac în octombrie 1991. Asemănarea între această cronologie, revoluțiile în celelalte state est-europene și căderea Uniunii Sovietice nu e întâmplătoare. Puterea comunistă din Iugoslavia, spre deosebire de cea din Europa de Est, mai puțin Albania, iarăși nu depindea de sprijinul sovietic, de intervențiile militare, de controlul polițienesc și de intimidarea prin forță. Totuși, căderea imperiului sovietic est-european și a comunismului în Europa de Est a avut și în Iugoslavia un efect psihologic însemnat. Criza iugoslavă pe plan economic, social, ideologic, moral și politic, a avut, în general, aceleași rădăcini. Neviabilitatea economică și epuizarea psihologică au împiedicat menținerea sistemelor represive, autoritare și de stat care se bazau ideologic pe utopia comunistă marxistă. Cu toate idiosincraziile și aparența sa de liberalism, cazul iugoslav nu era decât o variantă balcanică a acestui model general.

Ca și în celelalte două state plurinaționale „socialiste” cu constituții federale (Uniunea Sovietică și Republica Federală Cehoslovacă), criza generală din Iugoslavia era grefată pe conflicte profunde și prost ascunse, de natură națională, culturală, religioasă și civilizațională. Ea a redeschis răni vechi, a făcut să crească tensiunea între comunități (care a dus, în anumite părți ale Uniunii Sovietice la violențe de masă), având ca rezultat puternice presiuni autonomiste și secesioniste în mai multe unități și regiuni federale. Dorindu-se oprirea acestui proces printr-o constrângere administrativă și economică, prin forță militară, prin represiune polițienească, dorindu-se „salvarea iugoslaviei”, s-a ajuns la rezultate contrarii (ca în Uniunea Sovietică și spre deosebire de Cehoslovacia). E o crudă ironie că tocmai cea mai titoistă și centralistă dintre toate instituțiile federale din întreaga Iugoslavie — armata populară iugoslavă — a devenit grovarul iugoslaviei, cu toate că pretindea că o salvează. După mini-războiul din Slovenia (iunie-iulie 1991) și după războiul mult mai lung, violent și murdar din Croația, armata federală a eliminat în cele din urmă șansele de salvare a comunității popoarelor iugoslave. Pe scurt, conducerea sîrbă a preferat ca Iugoslavia să dispară sau chiar să se formeze o Serbie mare, decât să se reconstituie o Iugoslavie confederativă în care dominația, ca și statutul special, privilegiat al sîrbilor ar fi fost în genere respectat. Această poziție, precum și angajarea directă a Serbiei și Muntenegrului în războiul din Croația, în jefuirea masivă și în

distrugerea economiei și a monumentelor culturale croate, în ocuparea unor părți ale Croației și în alungarea populației croate au redus și mai mult numărul soluțiilor posibile și psihologic acceptabile, fie ele și de ordin confederal și la o scară geografică mai redusă (fără implicarea, de exemplu, a Sloveniei, care ar fi complicat mai mult lucrurile).

A doua prăbușire a Iugoslaviei ce a urmat a fost în mare parte un rezultat al prăbușirii sau dispariției unor elemente psihologice și politice pe care se bazase acest stat începând din 1945:

- teama de expansionisme și de invadatori străini (mai ales germani și italieni, și într-o mai mică măsură unguri, bulgari și în 1948-53 sovietici);
- moștenirea războiului național de eliberare (1941-45) și a războiului civil (1941-47);
- cultul lui Tito;
- sistemul autoritar unipartinic;
- ideologia oficială — marxismul;
- și proiectul comunist al unei profunde „inginerii sociale”.

Nici motivațiile pozitive, nici interesele economice comune, de securitate, nici legăturile familiale, nici numeroasele regiuni cu populație mixtă etc., n-au fost suficiente pentru a menține statul multinațional în frontierele sale de după 1945.

Spre deosebire de Spania sfârșitului anilor '70 și începutul anilor '80, elitele iugoslave, divizate din punct de vedere național și cultural, nu erau capabile, și unele nu aveau nici dorința de a pune în practică o tranziție rapidă și ordonată de la o ordine autoritară la un sistem democratic competitiv. În Iugoslavia, blocajul s-a manifestat în centrul federal și a luat forma unei alianțe între conducătorii sârbi ai partidului comunist, militarii de carieră și reprezentanții complexului militaro-industrial. Acest blocaj a făcut să crească presiunea la nivel subfederal pentru o democratizare profundă în Iugoslavia, care a dus la primele alegeri libere competitive care au avut loc în martie-aprilie 1990, în cele două republici nordice. După victoria partidelor naționale, naționaliste și regionaliste, diferențele naționale din Iugoslavia, care corespundeau aproximativ diferențelor ideologice, economice și politice, au ieșit la lumina zilei și au devenit legitime din punct de vedere democratic. Datorită lipsei de consens în cadrul elitelor (mai ales în privința cauzelor principale ale tulburărilor și a remediilor potrivite), o reconstrucție democratică a statului federal și proiectul unei noi constituții federale s-au dovedit o vreme imposibil de pus în practică. Una câte una, instituțiile federale nu au mai funcționat, și-au pierdut parțial sau total legitimitatea în afara Serbiei și a Muntenegrului (armata federală de pildă), sau au devenit simple anexe ale *establishment*-ului politic sârb (președinția redusă a Republicii Socialiste Federative Iugoslavia, Parlamentul Federal).

Presiunile politice exterioare (venind în cea mai mare parte de la Comunitatea Economică Europeană și, mai puțin, de la Statele Unite), amenințările cu amânarea

noilor credite și cu nerecunoașterea republicilor secesioniste, încurajările și promisiunile (privitoare la noi credite sau la statutul de membru asociat al Comunității Europene), organizarea unei conferințe internaționale sub egida Comunității Europene la Haga și chiar tentativa nereușită de mediere a lui Gorbaciov, nimic nu a putut opri războiul din Croația și destrămarea ulterioară a celei de-a doua Iugoslavii.

Moartea Iugoslaviei în forma sa actuală, încă validă din punct de vedere constituțional, demonstrează clar eșecul unui anume model de organizare politică a ansamblurilor multinaționale. Acest model, inventat inițial și pus în practică de comuniștii ruși pentru a menține imperiul rus, parțial reformat, a devenit (dacă nu era de la început) insuficient în Uniunea Sovietică însăși, în Iugoslavia și în Cehoslovacia. În fond, el a eșuat în primul rînd pentru că îi lipsea legitimitatea democratică și, în URSS și Iugoslavia, pentru că nu a putut să se transforme la timp dintr-o „federație de fațadă” (după C. Friedrich), într-o adevărată confederație consensuală⁵). Evoluția situației din Iugoslavia nu era inevitabilă și a fost în realitate foarte influențată de personalitatea principalilor actori politici, de percepțiile eronate și de erorile lor (între altele și acelea ale Comunității Europene și ale Statelor Unite). De aceea, nu ar fi corect să considerăm a doua prăbușire a Iugoslaviei ca un eșec al federalismului ca atare sau ca un eșec al ideilor federaliste. □

NOTE

1. Vezi Stephen Kux, **Soviet Federalism: a comparative study**, Institute for East-West Security Studies, New York, 1990.
2. Koka Joncic, **Relations between the Peoples and National Minorities in Yugoslavia**, Medjuna-rodna politika, Belgrad, 1969, p. 10.
3. Dennison Rusinow, **Yugoslavia. A Fractured Federalism**, W. Wilson Center, Washington D.C., 1988.
4. Vojislav Stanovic, **Federalizam/konfederalizam**, Univerzitieska rec., Titograd, 1986, pp. 98-99.
5. C. Friedrich, **Trends of Federalism in Theory and Practice**, Pall Mall, 1968.

Traducere de Horea Căpușan

*

*Anton A. BEBLER, profesor la Facultatea de Științe Sociale a Universității din Ljubljana, este din 1992 reprezentantul Sloveniei la Națiunile Unite, Geneva. Specialist în politică comparată și în probleme de securitate, el a publicat, printre altele: **The Scientific/Technological Challenge and East European Socialism** (1989), și **Soviet Policies under M. Gorbachev: Implications for Yugoslavian Security** (1990).*

Anton A. Bebler, *Le deuxième effondrement de la Yougoslavie et le fédéralisme*, în volumul André Liebich și André Reszler (editori), **L'Europe Centrale et ses minorités: vers un solution européenne?**, Presses Universitaires de France, 1993, studiu preluat cu permisiunea editurii.

Problema transilvană

GUSZTÁV MOLNÁR

În memoria lui Gelu Păteanu

Motto:

„Beati possidentes...sînt foarte departe de recunoașterea faptului că au întins prea tare coarda în clipa victoriei și că au abuzat de clipa prielnică în detrimentul intereselor vitale îndreptățite ale altor popoare. Dar există oare în viața națiunilor vreun alt moment în care ele să recunoască în fundul sufletului lor acest lucru, decît clipa în care e deja prea tîrziu?”

(Din discursul rostit de Bethlen István la Londra, la 30 noiembrie 1933)

Dacă am fi știut noi prețui situațiunea și timpul într-un an... ne-am fi văzut înarmați cu legi fundamentale de prima ordine..., care nici în caz de a cădea monarhia în dualism precum a căzut, nu ni se putea smulge din mîină.

(George Barițiu despre Dieta transilvană din 1863-64)

1.

Înainte de turul al doilea al alegerilor din noiembrie 1996 din România, staff-ul electoral al lui Iliescu, în încercarea disperată de a evita înfrîngerea suferită de PDSR în primul tur de scrutin, a publicat două hărți demne de atenție.¹ Prima era preluată din celebra carte a lui Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilisations* (Ciocnirea civilizațiilor) și înfățișa granițele de est (est-europene) ale civilizației occidentale (fig.1), iar a doua prezenta rezultatele primului tur de scrutin al alegerilor prezidențiale din România, ce urmau cu precizie linia de demarcație a lui Huntington pe teritoriul românesc. În Transilvania, pe care Huntington o include în civilizația occidentală, în primul tur de scrutin, după cum se știe, au ieșit victorioși peste tot candidații opoziției — cu excepția județelor Hunedoara și Maramureș —, în timp ce în Regat, inclus de el în Europa de Est ortodoxă, aproape pretutindeni a triumfat Iliescu.

Conform apelului electoral, se urmărea evident smulgerea Transilvaniei „din trupul țării”, iar unealta acestei crime ce se vroia realizată prin autonomizarea

Ardealului și federalizarea țării nu era nimeni altcineva decât Emil Constantinescu însuși, candidatul la președinție al opoziției.

Iosif Boda, pe atunci șeful de campanie electorală a lui Iliescu, a declarat de curînd că el fusese de la început împotriva „*folosirii acelor hărți, pentru că nu au o bază științifică*”². Dacă se referă la textul apelului electoral, are întru totul dreptate, însă respectivele hărți oglindeau cum nu se poate mai fidel realitatea. Rezultatele celui de-al doilea tur de scrutin au arătat că deși în vechiul Regat (8,5 milioane de voturi valabile) Iliescu a obținut majoritatea (52,4%), Transilvania, cu un potențial electoral mult mai scăzut (4,5 milioane de voturi valabile), a votat într-o asemenea proporție pentru candidatul Convenției Democrate, încît acest plus a reușit să contrabalanseze înfrîngerea lui Constantinescu în Regat (fig. 2).

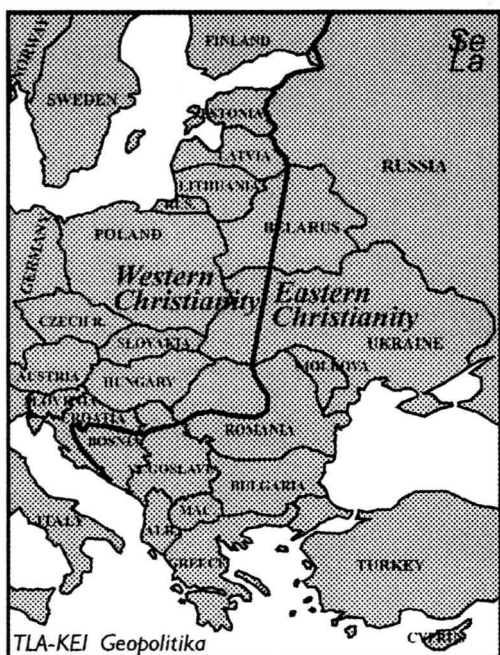
Să vedem însă ce spune omul de știință american, supranumit de singaporezul Wang Gungwu un Machiavelli al vremurilor noastre³, în cartea sa atît de des pomenită, dar atît de puțin citită:

„În timpul acestuia [Războiului Rece, n.red.], — își începe expunerea Huntington — Europa, ca întreg, nici nu exista. Totuși, odată cu colapsul comunismului a devenit necesară confruntarea cu o întrebare la care se cere un răspuns: ce este Europa?

Frontierele Europei la nord, vest și sud sînt delimitate de întinse porțiuni de apă care la sud coincid cu diferențe de cultură clare. Unde este însă frontiera

estică a Europei? Cine ar trebui să fie inclus în categoria de «țară europeană» și apoi să devină un potențial membru al Uniunii Europene, NATO și al altor organizații comparabile?

Cel mai evident și pătrunzător răspuns la aceste întrebări este dat de marea linie istorică ce a existat timp de secole și care separă popoarele occidentale de cele musulmane și ortodoxe. Această linie datează de la divizarea Imperiului Roman în secolul al IV-lea și de la crearea Sfîntului Imperiu Romano-German în secolul al X-lea. A fost aproape neschimbată de cel puțin cinci sute de ani. Începînd din nord, linia se întinde de-a lungul a ceea ce sînt acum frontierele Finlandei, Rusiei și ale statelor



Granița Est-Europeană a civilizației occidentale
Huntington, 1993; 1996

baltice (Estonia, Letonia și Lituania), prin vastul Belarus, prin Ucraina, separînd greco-catolicii de ortodocși prin România, separînd Transilvania, cu populația ei maghiară catolică, [Huntington folosește termenul «catolic», în mod evident, de dragul simplificării. M. G.] de restul țării și prin fosta Iugoslavie, de-a lungul frontierei ce separă Croația și Slovenia de celelalte republici.⁴ Desigur, în Balcani, această linie coincide cu divizarea istorică între imperiile austro-ungar și otoman. Aceasta este frontiera culturală a Europei și în lumea posterioară Războiului Rece; ea este, de asemenea, frontiera politică și economică a Europei și a Occidentului.

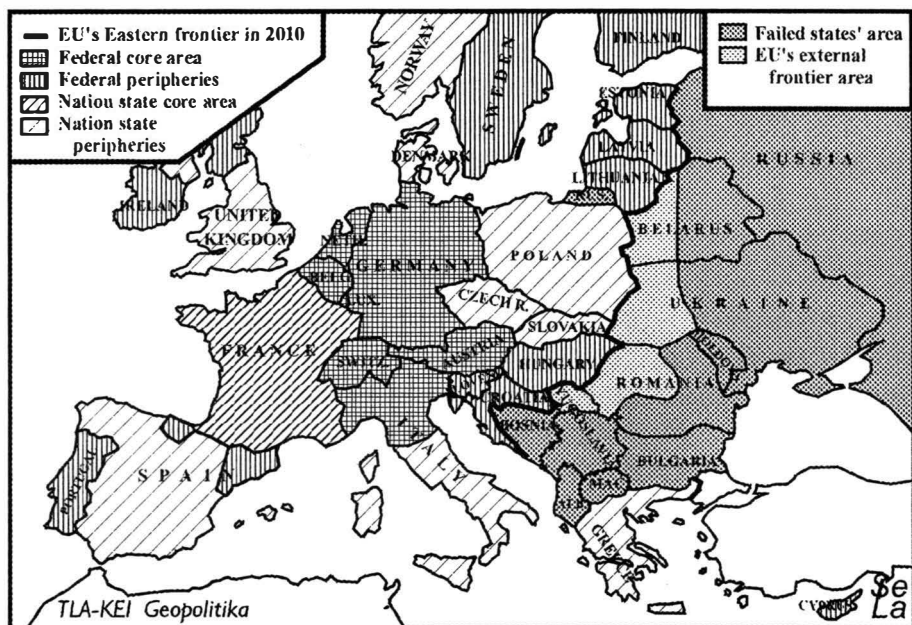
Paradigma civilizațională produce astfel un răspuns bine conturat și evident la întrebarea cu care se confruntă vest-europenii: unde se termină Europa? Europa se termină acolo unde creștinătatea occidentală se termină și încep Islamul și ortodoxia. Acesta este răspunsul pe care vest-europenii doresc să-l audă, pe care îl sprijină, majoritatea dintre ei sotto voce și pe care numeroși lideri intelectuali și politici l-au aprobat explicit. Așa cum argumentează Michael Howard, este necesar a recunoaște distincția, estompată în timpul anilor de ocupație sovietică, între Europa Centrală sau Mitteleuropa și Europa de Est propriu-zisă. Europa Centrală include «acele teritorii care formau odinioară parte a creștinătății occidentale; vechile teritorii ale Imperiului Habsburgic, Austria, Ungaria și Cehoslovacia, împreună cu Polonia și granițele estice ale Germaniei. Termenul de Europa de Est ar trebui să fie rezervat regiunilor care s-au dezvoltat sub egida Bisericii Ortodoxe: comunitățile de la Marea Neagră ale Bulgariei și României care s-au desprins de dominația otomană de-abia în secolul XIX și părțile europene ale Uniunii Sovietice». Autorul argumenta faptul că cea dintâi sarcină a Europei Occidentale trebuie «să fie reabsorbția popoarelor Europei Centrale în comunitatea culturală de care, în mod just, aparțin: a reface legăturile între Londra, Paris, Roma, München, Leipzig, Varșovia, Praga și Budapesta». Pierre Behar comenta doi ani mai târziu că o «nouă linie de falie» este pe cale de a se naște, «o diviziune în general culturală între Europa, marcată de creștinismul occidental (romano-catolic sau protestant), pe de o parte, și o Europă marcată de creștinismul estic și tradițiile islamice, pe de altă parte.» Un finlandez de marcă vedea în mod similar diviziunea crucială în Europa ce înlocuiește Cortina de Fier, «vechea linie de falie culturală între Est și Vest», care plasează «teritoriile fostului Imperiu austro-ungar și deopotrivă Polonia și statele baltice» în interiorul Europei de Vest și exclude Europa de Est și țările balcanice. Un proeminent englez era de acord, afirmînd că aceasta a fost «marea diviziune religioasă dintre bisericile estice și vestice: vorbind mai pe larg, între acele popoare care au receptat creștinismul direct din partea Romei ori prin intermediari celtici și germani și cele din est sau sud-est, la care creștinismul a fost receptat prin intermediul Constantinopolului (Bizanțului)»”

Popoarele din Europa Centrală au subliniat de asemenea semnificația acestei linii de divizare. Țările care au făcut progrese semnificative în a se dezbăra de

moștenirea comunistă și s-au mișcat în direcția politicii democratice și a economiei de piață sînt separate față de cele care nu au acționat astfel printr-o «linie ce divide catolicismul și protestantismul, pe de o parte, de ortodoxie, pe de altă parte». Președintele Lituaniei argumenta faptul că lituanienii, cu secole în urmă, au trebuit să aleagă între două civilizații și «au optat pentru lumea latină, convertită la romano-catolicism și au ales o formă de organizare statală bazată pe drept.» În termeni similari, polonezii afirmă că ei au fost parte a Occidentului începînd cu alegerea lor, din secolul X, a creștinătății latine, nu a Bizanțului.

Dimpotrivă, popoarele țărilor ortodoxe est-europene văd cu oarecare ambivalență noul accent pus pe această linie de falie culturală. Bulgarii și românii văd mari avantaje în a fi parte a Occidentului și l-au asimilat în instituțiile lor, însă ei se identifică, de asemenea, cu propria lor tradiție ortodoxă și, în cazul bulgarilor, cu asocierea lor istorică strînsă cu Rusia și Bizanțul.

Identificarea Europei cu creștinătatea conferă un criteriu clar pentru admiterea de noi membri în organizațiile occidentale. Uniunea Europeană este entitatea principală a Occidentului în Europa și extinderea sa a fost reluată în 1994 cu admiterea Austriei, Finlandei și Suediei, occidentale din punct de vedere cultural. În primăvara anului 1994, Uniunea a decis provizoriu să excludă toate fostele republici sovietice, cu excepția statelor baltice. Ea a semnat, de asemenea, «acorduri de asociere» cu patru state central-europene (Polonia, Ungaria, Republica Cehă și Slovacia) și cu două state est-europene (România, Bulgaria). Totuși, nu este posibil



Europa în 2010.

ca vreunul din aceste state să devină membru cu drepturi depline al UE pînă în secolul XXI, iar statele central-europene vor dobîndi acest statut înaintea României și Bulgariei, în cazul în care acestea din urmă îl vor dobîndi vreodată. În același timp, eventuala calitate de membru a statelor baltice și a Sloveniei se află în stadiul de promisiune, în timp ce în cazul cererilor Turciei musulmane, al micii Malte și al Ciprului ortodox nu se luase vreo hotărîre în 1995. În procesul de extindere a UE, se preferă în mod clar acele state care sînt dezvoltate din punct de vedere cultural și care tind, de asemenea, să fie mai dezvoltate din punct de vedere economic. Dacă acest criteriu ar fi fost aplicat, statele Grupului de la Vișegrad (Polonia, Republica Cehă, Slovacia, Ungaria), republicile baltice, Slovenia, Croația și Malta ar fi devenit, eventual, membre ale UE și Uniunea ar fi coincis cu civilizația occidentală, așa cum aceasta a existat din punct de vedere istoric în Europa.

Logica civilizațiilor dictează un rezultat similar în ceea ce privește extinderea NATO."⁵

Ultima carte a lui Huntington este considerată de mulți „discutabilă din punct de vedere moral și periculoasă din punct de vedere politic”⁶. Eseistul român de marcă, H.R. Patapievici, căruia „teza principală a lui Huntington nu îi este simpatcă”, merge pînă într-acolo încît îl numește pe cercetătorul american apologetul războaielor religioase care au drept scop nimicirea totală a adversarului.⁷ Bineînțeles că nu este vorba de așa ceva, Huntington afirmă doar că diferențele esențiale existente de mii de ani între civilizații pot duce la conflicte, iar în unele cazuri chiar la război. Problema a devenit tocmai acum actuală pentru că civilizația occidentală — în comparație cu alte civilizații — a trecut deja de „era anarhiei și a statelor care se războiesc între ele... și se îndreaptă către statul universal”. Prin urmare, dacă Occidentul ar fi antrenat acum de-a lungul granițelor sale în conflicte armate, acest lucru și-ar avea originea, pe de o parte, într-o amenințare „barbară”, non-occidentală, iar, pe de altă parte, — oricît de neînsemnat ar fi conflictul respectiv — el va atinge întregul stat-civilizație occidental, care se autopercepe ca „un ansamblu de federații, confederații și structuri internaționale”, ar atinge întregul noului „imperiu” democratic, obligîndu-l la autoreflexie.⁸

Caracterul problematic al punctului de vedere al lui Patapievici în legătură cu această chestiune este doar o consecință a concepției sale specifice despre universalitate. „Capitalismul, ca și fizica, ca și matematica, ca și statul de drept — scrie el — sînt structuri universale și, ca structuri universale, pot fi puse la treabă de oricine, indiferent că este catolic, ortodox, hindus, șintoist, animist sau islamic”. Autorul român este bineînțeles conștient de diferențele existente între „civilizația omului alb și creștin” și China „care își ucide obiectorii de conștiință cu conștiința împăcată”, dar probabil consideră că acceptarea unei civilizații este doar o problemă de voință politică.⁹ E suficient să acționezi cu claritate și hotărîre și atunci nu vor mai fi probleme cu impunerea normelor civilizației occidentale. Acesta este un caz

tipic de confundare a modernizării cu occidentalizarea. Elita unei țări hotărăște că vrea să se modernizeze și rezultatele hotărârii se vor și vedea la capătul câtorva decenii, dar schimbarea tipului de civilizație este posibilă doar în cazul menținerii unei legături organice continue, timp de mai multe secole, cu civilizația integratoare și nici atunci rezultatele nu sînt dinainte predictibile.

Falimentul aspirației de schimbare totală de civilizație este exemplificat de Huntington cu cazurile Rusiei și Turciei. Petru cel Mare și Kemal Atatürk „*au creat țări «schizoide», nesigure de identitatea lor culturală*”. Este mult mai frecvent — și mai fericit — cazul în care conducătorii unor societăți non-occidentale tind spre modernizare, refuzînd totodată occidentalizarea. „*Obiectivul lor — scrie Huntington — este rezumat prin expresiile Ti-Yong (chinezii învață pentru principiile fundamentale, occidentalii pentru întrebuintarea practică) și Wakon, Yosei (spiritualitate japoneză, tehnologie occidentală)*”. Cei din Arabia Saudită vor și ei să se modernizeze, dar deoarece consideră că „*instituțiile politice și sociale insesizabile importate de aiurea pot fi fatale*” pentru ei, nu doresc neapărat să se occidentalizeze.

Mentalitatea occidentală, cultura politică și juridică occidentală nu — mai — pot fi însușite în epoca modernizării mondiale pentru că trăsăturile caracteristice ale civilizației occidentale s-au format toate în secolele ce au precedat modernizarea. Care sînt aceste trăsături? Moștenirea clasică, creștinismul occidental (întîi catolicismul, apoi protestantismul), separarea puterii bisericești și laice, domnia legii (statul de drept), pluralismul societății și societatea civilă, tradiția instituțiilor reprezentative și nu în ultimul rînd individualismul, devenit concepție dominantă în secolul al XVII-lea. Huntington nu dorește să sugereze „*că aceste trăsături caracteristice ar fi fost întotdeauna și peste tot prezente în societatea occidentală*”. Și nici nu afirmă că nici o astfel de trăsătură caracteristică nu ar fi apărut și în alte civilizații. „*Examinînd unul cîte unul acești factori, se poate spune că aproape nici unul nu caracterizează în mod exclusiv Occidentul. Însă combinația acestor factori este unică și acest lucru constituie o caracteristică distinctivă a Occidentului.*”

La fel de important, (dacă nu și mai important), este factorul timp. „*În Occident — scrie Huntington — societatea civilă are o vechime de peste o mie de ani și acest lucru l-a deosebit de alte civilizații. Pluralismul bazat pe asociere era completat de pluralismul claselor. [...] Puterea aristocrației feudale stătea tocmai în faptul că împiedica absolutismul să prindă rădăcini în majoritatea țărilor europene. Acest pluralism european se deosebește clar de precaritatea societății civile, de slăbiciunea aristocrației și de birocrăția centralizată care existau în Rusia, China, țările otomane și în alte societăți non-occidentale.*”

Pe urmele pluralismului social s-au format deja de demult stările, parlamentele și alte instituții, care reprezentau interesele aristocrației, clerului, negustorilor și ale altor grupuri. Aceste corpuri s-au preocupat de crearea unor forme ale reprezentării, care cu timpul au devenit instituțiile democrației moderne.”¹⁰

2.

Huntington cultivă ceea ce se poate numi *grand geopolitics*. Prin elaborarea paradigmei civilizațiilor și negarea hotărâtă a iluziei universalității Occidentului, poate că el a reușit să contureze cel mai precis liniile de forță ale ordinii mondiale din secolul următor. Nu prea se ocupă însă de detalii, de nuanțele mai fine, de liniile de demarcație din interiorul unor țări sau chiar unități teritoriale și administrative mai mici, care fac obiectul așa-numitei microgeopolitici — sau conform școlii geopolitice franceze¹¹, care se ocupă prioritar de aceste aspecte, *géopolitique interne*.

În studiul nostru am dori să ne ocupăm tocmai de posibilele consecințe ale „măruntelor” discrepanțe dintre linia stabilită de Huntington ca graniță între civilizații și granițele ce tocmai se conturează ale instituțiilor occidentale.

La înfălnirea de vîrf de la Madrid a Alianței Nord Atlantice și la scurt timp după aceea la sediul Comisiei Europene de la Bruxelles s-a hotărât extinderea selectivă a organizațiilor occidentale. Mulți au fost surprinși de acest lucru, dar de fapt s-a întîmplat doar ceea ce și-au dorit încă de la început marile puteri occidentale — Statele Unite, Germania și Marea Britanie.¹² Această extindere selectivă a NATO se datorează în primul rînd faptului că guvernarea Clinton — după paranteza neowilsoniană a extinderii mondiale a „democrației de piață” — a revenit în 1995-1996, cel puțin în ceea ce privește punctele esențiale, la strategia americană¹³ originară elaborată în 1989-1990 sub semnul „realismului” geopolitic. În timp ce obligațiile discursului „politic corect” impun încă tăcerea în ceea ce privește noile linii de demarcație, „care nu există”, în mai 1997 Madeleine Albright a respins propunerea franceză de lărgire mai amplă ce punea în pericol coerența internă a NATO cel puțin la fel de drastic ca reprezentății guvernării Bush, cînd s-au opus propunerilor lui Mitterrand privind planurile legate de o confederație europeană.

Ideea noii instituții pan-europene i-a fost sugerată lui Mitterrand de Jacques Attali. Aceasta — după cum își amintește Attali — „s-ar fi extins asupra tuturor țărilor europene, chiar și asupra acelor care intenționau să lase doar treptat în urma lor comunismul și dictatura. Asupra tuturor țărilor, inclusiv Uniunea Sovietică”. Este perioada în care Gorbaciov vorbește despre social-democrație, „dar ar vrea să păstreze și unitatea pactului de la Varșovia”. Dat fiind că, din păcate, în Est totul s-a întîmplat „mult mai repede” decît și-o închipuiseră „social-democrații” de la Paris și Moscova, strategii francezi au trebuit să se mulțumească, în locul mărețului plan al parteneriatului pan-european, cu o instituție cu caracter doar economic, dar care — potrivit concepțiilor lor — trebuia să aibă o extindere la fel de mare: Banca Europeană de Reconstrucție și Dezvoltare. Attali, primul președinte al băncii, constată cu iritare că americanii nici nu au vrut să audă ca în afară de Polonia și Ungaria — sîntem în ianuarie 1990! — să acorde sprijin și altor țări. „Despre România nu poate fi vorba, și cu atît mai puțin despre Uniunea Sovietică”.¹⁴

Astăzi se poate spune deja că lansarea cooperării de la Vișegrad, ce avea drept scop sprijinirea integrării occidentale a Ungariei, Poloniei și Cehoslovaciei, deși a fost făcută la inițiativa primului-ministru al Ungariei, Antall József, nu a fost străină de țelurile strategice ale politicii externe americane de după războiul rece. La prima consfătuire a acestui organism ce a avut loc în Ungaria, reprezentantul gazdelor a făcut cunoscută celorlalți parteneri intenția de aderare a primului-ministru român de atunci (Petre Roman), dar președintele Havel a respins cererea românească. Când cei trei conducători ai țărilor de la Vișegrad au căzut de acord asupra acestui lucru, în fond n-au făcut altceva decât să admită — nu fără o inevitabilă strângere de inimă, din motive istorice, în ceea ce-i privea pe polonezi și unguri — noile granițe ale Occidentului.

Faptul că Uniunea Europeană se poate extinde ceva mai departe decât NATO a fost de asemenea evident încă de la început. Planul de lucru, *Agenda 2000*, acceptat de Comisia Europeană de la Bruxelles, prevede definitiv începerea tratatelor de aderare — în 1998 — nu numai cu cele trei țări de la Vișegrad, propuse încă de la început, ci și cu Estonia și Slovenia. Acest lucru ne poate face să sperăm că în primul deceniu al secolului XXI Uniunea Europeană va putea primi în rîndurile ei toate țările europene legate prin cultură de Occident și aparținînd istoricește de Europa Centrală.

Integrarea Europei Centrale este ușurată în mare măsură de faptul că Germania, ca stat-cheie central-european, a devenit după al doilea război mondial parte integrată organic a Occidentului, atît din punct de vedere economic, cît și politic și militar, iar apoi, în urma prăbușirii comunismului, nu fără oarecari eforturi, a reușit să integreze și landurile est-germane, ce alcătuiseră odinioară nucleul Prusiei. Europa Centrală n-a putut deveni zonă geo-politică independentă, mai precis — după cum a arătat Halford J. Mackinder, cel mai influent geopolitician al secolului — ar fi putut deveni doar unindu-se cu Rusia care stăpînea zona siberiană (*Heartland*). Această fuziune care băga spaima în englezi și francezi nu putea însă lua forma unei cooperări realizate de bună voie, din cauza incompatibilității dintre civilizația Europei Centrale și a celei Orientale, fiind de asemenea exclusă realizarea ei prin hegemonia totală a uneia dintre părți (încercată înfi de Germania lui Wilhelm și a lui Hitler, iar apoi de Rusia lui Stalin).¹⁵

„*Dacă renaște Europa Centrală* — a spus la dezbaterile din 1987 asupra Europei Centrale a Institutului de Istorie Contemporană de la Paris (Institut d'histoire du temps présent) geograful francez Violette Rey —, *acest lucru poate fi făcut doar sub semnul centralității, și nu doar din cauză că se află «tocmai la mijloc».* Iar centralitatea presupune multiple procese de acumulare (în material uman, în capital, în dotări), cu capacități de extindere și iradiere corespunzătoare. Europa Centrală a îndeplinit deja de mai multe ori un asemenea rol (să ne gîndim la Boemia, la regatul polono-lituanian, la Imperiul Austro-Ungar), demonstrînd mai degrabă caracteristici politice, culturale și ideologice, decât economice. (Acest lucru bineînțeles nu exclude existența unui anumit nivel economic. Dacă examinăm harta considerată clasică a rețelei europene de căi ferate din 1914, putem constata că

aceasta în est urmează fidel granițele Monarhiei, în timp ce calea ferată austro-ungară însăși nu este altceva, decât rețeaua periferică a sistemului occidental.) Proiectarea pe hartă a inovațiilor tehnice — privilegiu al centralității și indiciu clar al Europei occidentale și germanice — ar sublinia o anumită slăbiciune a teritoriului aflat la est de linia Triest - vărsarea Elbei.”¹⁶

Astăzi, după zece ani, cred că putem spune pe față că Europa Centrală este pe cale să-și piardă caracteristicile politice, culturale și ideologice reliefate de autorul francez, fără să fi înaintat nici măcar un pas spre centralitatea sa „proprie” în sens economic. (Doar 8% din comerțul exterior al Ungariei este îndreptat spre țările CEFTA.) Aceasta constituie cauza principală pentru care, în opoziție cu teza geopoliticianului francez Pierre Béhar, Austro-Ungaria nu mai poate fi considerată „o idee pentru viitor”. Béhar susține că, în locul unei Europe integrate, cu un singur centru, trebuie făurită o Europă confederativă, care bineînțeles poate însemna și confederația unor federații regionale.¹⁷ Francezilor care caută să contrabalanseze presupusa hegemonie germană prin forțarea unor federații când pan-europene, când regionale, le dă un răspuns pe măsură Otto von Habsburg, în articolul său citat în nota nr. 4: *„Singurul lucru salutar îl constituie admiterea individuală a acestor state în Uniunea Europeană, în funcție de nivelul lor de dezvoltare, fără a le constrânge să stabilească vreun alt fel de legături cu alte state. Europa reprezintă o legătură suficientă, dar totodată îi permite fiecăruia să-și păstreze specificul.”*

Acum câțiva ani se mai putea presupune că în cadrul Uniunii Europene va avea cu adevărat vreun rost o cooperare a țărilor de la Vișegrad¹⁸, dar astăzi nici acest lucru nu prea mai este verosimil. Statele aflate înaintea aderării, la fel ca și membrii actuali ai Uniunii Europene, se raportează în mod diferit, uneori chiar diametral opus, la dilema federalism/stat național. Ungaria, împreună cu Slovenia și poate și Croația de după Tudjman, se leagă de nucleul federal german-austriac-nord italian-beneluxez, ca periferie federală de sud-est, împreună cu periferiile federale de vest (catalan-basc-irlandez-scoțian) și de nord (finlandez-baltic), în timp ce Cehia și Polonia vor alcătui probabil periferia de est a nucleului franco-englez al statului național în defensivă, împreună cu periferia sud-italiană și sud-spaniolă (fig.3).

Toate acestea nu înseamnă însă că „*Europa Centrală nu există*”¹⁹. Nu există și nici nu poate exista ca entitate politică independentă dotată cu centralitate proprie. „Apare” însă imediat — ca „mit cultural” purtător al unui mesaj politic clar —, în cazul în care apar fisuri în construcția unui sistem politic național sau internațional care este perceput de elita intelectuală ca incompatibil cu valorile sale de civilizație.¹⁹ Are dreptate Sorin Antohi, când spune că formularea programului „*Mitteleuropei spirituale*” în Ungaria, Cehoslovacia și Polonia anilor 70-80 este de fapt „un remake istoriozofic al unei iluzii regionale” care evocă amintirea exemplului „*Kakaniei din ultimul ei ceas*”, un model cultural „ceva cu totul extraordinar” (Patapievici).²⁰ Este însă incontestabil că idealizarea a servit în fond și unor țeluri geopolitice, chiar

dacă nu celor dorite inițial de cei ce au formulat ideea *Mitteleuropeană*. Europa Centrală a lui Milan Kundera este un fel de „*Europă Occidentală răpită*” („*Occident kidnappé*”), ținută într-un fel de cușcă ruso-germană. Iar György Konrád visa despre o asemenea Europă Centrală de două sute de milioane de oameni, la care ar aparține în mod firesc și Germania vindecată de nebunia puterii și care, dacă n-ar renunța la suveranitatea pe care și-a păstrat-o timp de o mie de ani, mobilizându-și valorile culturale și sociale specifice, poate fi capabilă „*să se elibereze din ghearele realității militare*”²¹ ale unei Europe divizate. În loc de aceasta, după cum se știe, *Mitteleuropa* „renăscută” în timpul dictaturii comuniste central-europene ambigue și inconsecvente, renunță astăzi fericită la suveranitatea sa fără valoare, pentru a putea intra cât mai repede în sistemul economic, politic și militar al Occidentului care a „înghițit” deja mai devreme Germania.

Problema care se pune acum este: ce se va întâmpla cu acele fragmente de *Mitteleuropa* care renasc astăzi în condițiile ambigue ale democrației est-europene și care rămân în afara noilor granițe orientale ale Occidentului. Ce se întâmplă cu acele teritorii periferice care din punct de vedere cultural aparțin Occidentului, iar istoric Europei Centrale, și care, după lungile decenii ale centralizării forțate impuse de totalitarisme de dreapta și de stînga, direct proporțional cu afirmarea democrației, se distanțează din ce în ce mai spectaculos de regiunile est-europene ale statelor cărora le aparțin?

3.

În cazul Bielorusiei, problema pare a fi rezolvată de orientarea predominant rusă și de lipsa propriei conștiințe naționale. În Ucraina pentru moment e liniște, întrucît conștiința identității ce se întrupează în existența propriului stat menține un echilibru corespunzător între naționalismul tradițional al teritoriilor occidentale, care consideră națiunea valoarea cea mai de preț, și etatismul teritoriilor centrale și de est. Ucraina se îndreaptă încet, dar sigur spre Occident, dar fără să renunțe la relațiile sale cu Rusia. Voivodina e o regiune tipic central-europeană, dar ponderea ei istorică și demografică este din păcate prea mică în cadrul Serbiei, lucru și mai evident dacă luăm în considerare și Muntenegru. În timp ce în Iugoslavia din vremea lui Tito se formase o birocrație locală ce posedă un fel de conștiință regională, majoritatea sîrbilor din Voivodina nu au o asemenea conștiință. Aici, spre deosebire de Transilvania și Banatul românesc, în privința mentalității, a modelelor de comportare și a culturii politice, masele de sîrbi sosite în noi și noi valuri i-au asimilat pe sîrbii stabiliți aici mai demult.

În Transilvania s-a întîmplat tocmai invers. După ce și Bucureștiul, ca și Budapesta, a considerat că Transilvania este incapabilă să se administreze singură, provincia proaspăt obținută a fost năpădită de „funcționari și apostoli” din Regat. Această tradiție glorioasă au continuat-o în vremurile comuniste „comisarii balcanizării”, ca să folosim expresia prozatorului român din Ardeal, Alexandru Vlad. Noii campioni ai ardelenismului agresiv pe care scriitorul din Tîrgu Mureș, Al.

Cistelecan, poate exagerat de pesimist în ceea ce privește rolul din trecut al Ardealului și șansele sale viitoare, îi numește „ardeleni de prima generație”, în eseul său rămas din păcate fără ecou și fără continuare²², nu îi reprezintă pe românii din Ardeal, ci spiritualitatea anacronică a instituțiilor ce simbolizează puterea exclusivă a statului centralizator (și în primul rând a organelor de represiune). Acest lucru nu i-a afectat însă sau i-a afectat prea puțin pe acei români regăteni care au ajuns după 1919 în Ardeal nu pentru a îndeplini o „misiune”, ci în căutarea unui trai mai bun. Dat fiind că ei s-au stabilit în mod firesc în cele mai dezvoltate două zone ale Ardealului, partea de sud, aflată sub o puternică influență a sașilor, și partea de vest, strâns integrată în secolele XVIII-XIX în principalul curent de dezvoltare a capitalismului din Ungaria, au fost suficiente una sau două generații pentru ca să se asimileze din punct de vedere cultural românii ardeleni ce alcătuiau populația majoritară de acolo.

Identitatea culturală pronunțată a românilor ardeleni, cu un caracter evident mai occidental decât al regătenilor, precum și existența comunității maghiare relativ numeroase și bine organizate și atitudinea sa consecvent opoziționistă față de naționalismul post-comunist au dus la faptul că, spre deosebire de Bielorusia, Ucraina și Serbia, în România Ardealul de astăzi, adică cel luat în sens larg, ca fragment central-european, poate juca un rol determinant în ceea ce privește viitorul întregii țări. Vreau să precizez că atunci când vorbesc despre identitatea culturală specifică a ardelenilor (români, unguri și bineînțeles puținii germani rămași), mă gândesc în primul rând la atitudinea lor față de muncă și cultura lor politică, strâns legată de aceasta. Adică la acele trăsături specifice care sînt relevante în condițiile democrației de masă și se evidențiază nu atât în rândul elitelor, ci mai mult la nivelul „majorității”.

H. R. Patapievici are probabil dreptate, când spune că nu crede că creativitatea maghiară ar fi mai puternică în Ardeal sau în Voivodina decât în Ungaria, și ar fi putut să afirme liniștit același lucru în ceea ce-i privește pe românii din Ardeal și din București. Totodată nu se îndoiește de faptul că românii ardeleni sînt „mai de nădejde” decât regătenii, ceea ce se datorează „fericitei influențe a imperiului”²³ austriac. Creativitatea politică a Transilvaniei poate avea o însemnătate vitală pentru România, pentru că s-a manifestat tocmai atunci când logica indiferentă a democrației majoritare era cît pe aci să tragă pe linie moartă elitismul regătean pro-occidental.

Diferența esențială dintre Ardeal și restul României s-a văzut încă de la primele alegeri din mai 1990. 29% din voturile pentru Ion Iliescu, 40% din cele pentru Ion Rațiu și 66% din voturile pentru Radu Câmpeanu (care era considerat pe atunci candidatul autentic al opoziției pentru președinție), au provenit din Transilvania, unde se află 34% din populația cu drept de vot.²⁴

Însă nu toată lumea vrea să accepte acest lucru evident. În excepționala sa carte despre miturile istoriei românești, Lucian Boia amintește că, în analiza făcută alegerilor din 1990-1992, Pavel Câmpeanu neglijează complet datele defalcate pe județe și regiuni. „Or, — scrie conducătorul Centrului de istorie a imaginarului al

Universității din București —, *lucrul cel mai uimitor este că, mai ales după alegerile prezidențiale din octombrie 1992, vedem două zone ce se disting clar una de alta, separate prin linia de graniță ce despărțea odinioară România de Monarhia Austro-Ungară.*”²⁵

Din studiul dedicat de István Székely analizei pe județe a rezultatelor alegerilor parlamentare din 1990 și 1992, precum și a alegerilor pentru administrația locală din 1992, rezultă că în timp ce în 1990 — la alegerile parlamentare — opoziția a obținut rezultate peste 40% doar în cele 4 județe unde numărul populației maghiare este cel mai ridicat, în 1992 județelor Harghita, Covasna, Mureș și Satu Mare li s-au alăturat și județele Bihor, Arad și Timiș (avînd rezultate de peste 50%).²⁶

La alegerile din 1996 s-a produs ruptura și în județele din centrul Transilvaniei, cu o populație preponderent românească. Acest lucru a demonstrat clar că este vorba de un dat structural care depășește prin semnificația sa cu mult factorul maghiar. Este vorba de o tendință politică de o importanță majoră ce se accentuează treptat, și care încă nu s-a încheiat. În 1990 „ciudățenia” ardeleană se datora încă în mare parte opțiunii electorale în bloc, ce putea fi considerată chiar conjuncturală, a celor 20% de populație maghiară din zonă, neputînd să se impună nici măcar în Ardeal ca o tendință majoritară. În 1992, această majoritate regională a fost atinsă, dar nu devenise încă factor decisiv la nivelul țării.

În fine, în 1996 s-a ajuns la situația în care practic Transilvania a fost cea care a hotărît rezultatele alegerilor la nivelul întregii țări. Prin aceasta nu doresc să subestimez rezultatele obținute de fosta opoziție pe teritoriul Regatului, dar cred că nu greșesc cînd afirm că acolo (cu excepția județelor Constanța și Prahova și a orașului București) nu era vorba într-atît de o opțiune pozitivă, clară și mai ales de durată, ci mai degrabă de dezamăgirea produsă de regimul anterior.

Reprezentanții elitei spirituale românești se raportează în mod diferit la fenomenul ardelean. Constatările lui Boia și Patapievici arată că ei așează la originea lui tradițiile specifice ale Monarhiei Austro-Ungare. În comentariul făcut alegerilor din 1996, ardeleanul Emil Hurezeanu explică tot prin tradițiile istorice divergente diferențele frapante dintre cele două regiuni. „*Valorilor central-europene ale iluminismului, reformei, toleranței și competiției*, scrie el, *care îi caracterizează îndeosebi pe românii ardeleni, li se adaugă în România forme ale culturii sociale și politice aflate sub influența contemplației și pasivității, adică a altor coduri, mai puțin active din punct de vedere social, ce sînt caracteristice zonei de valori ortodox-răsăritene.*” Aceasta, adaugă pe bună dreptate autorul, „*nu este o judecată de valoare, ci o constatare.*”²⁷

Deși alteritatea Transilvaniei este evidentă de fapt pentru toată lumea, pînă acum doar Gabriel Andreescu a atras atenția asupra rolului regional ce poate deriva de aici. Dacă maghiarii din Transilvania, atrage atenția președintele Comitetului Helsinki din București, în loc să fetișizeze autodeterminarea și

diferitele forme de autonomie națională, ar pune accentul pe spiritul de competiție, pe multiculturalitate, pe exploatarea la maxim a relațiilor potențiale dintre teritoriile de lângă granița româno-maghiară, „ar putea pune în mișcare conștiința civică a întregii Transilvanii.” După părerea lui Gabriel Andreescu, ar fi un lux deosebit, o neglijență de neiertat să nu se profite de avantajele oferite de „păstrarea în adâncurile structurii sociale ale acestei minunate regiuni a forței civilizatoare a vechii Mitteleurope.”²⁸ Nu merge însă nici el atât de departe, încât din cele de mai sus să tragă posibile concluzii instituționale, chiar constituționale.

Andrei Marga, care se ocupă de filozofia unificării europene, consideră și el că schimbarea din 1989 a smuls pur și simplu întreg teritoriul central-est-european din strînsoarea particularităților etnice și a pus sub semnul întrebării înseși bazele tradiționalei filozofii a istoriei etniciste, conform căreia „drumul spre universalitate trece prin cultivarea specificului etnic”. Cum însă „trăirea intensă” a identității etnice este un dat inevitabil al regiunii, pentru a evita conflictele este nevoie de schimbarea mecanismului de identificare.²⁹ Sînt întru totul de acord cu această concluzie, un singur lucru nu îmi este însă clar: dacă tot considerăm schimbarea indispensabilă, atunci de ce ne-am mulțumi cu înlocuirea clișeele tradiționale ale identificării etnice printr-un alt clișeu, mai simpatic, dar tot de identificare etnică, ce s-ar baza de data aceasta, după Marga, pe urmarea „realizărilor exemplare”?

Conform rețetei liberale general acceptate, conflictele de natură politică generate de separatismul și exclusivismul etnic pot și trebuie anihilate în comunitatea politică superioară a națiunii. Astăzi însă știm deja foarte bine că nu numai separatismul etnic, ci și omogenizarea națională poate duce la conflicte. În consecință, la baza acțiunii politice care să ducă la rezolvarea efectivă a conflictelor trebuie să așezăm, în loc de etnicitate și naționalitate, teritorialitatea, identitatea teritorială, locală. De fapt, putem privi națiunea ca un fel de camuflaj, prin care statul își îmbracă într-o formă democratică puterea exclusivă pe care o exercită asupra „propriului” teritoriu și o face să fie unanim acceptată — în interiorul spațiului dat — prin forța „irezistibilă” a simțămîntului național. Dar această legitimare spontană e în fond la fel de vulnerabilă și labilă, cum a fost și cea a monarhilor absoluți, și, ca și legitimarea dinastică, nu poate dura o veșnicie.

Stăpînirea absolută a statului asupra „propriului” teritoriu sau, dacă preferați, suveranitatea absolută este astăzi un lucru cel puțin la fel de respingător (și periculos) ca tendința absolutistă a statului autocrat din secolul al XVII-lea de a stăpîni societatea civilă. Iar tiranul, scria János Apáczai Csere, (profesor cu vederi puritane de la colegiul reformat din Alba Iulia, mai apoi de la cel din Cluj), la numai patru ani de la decapitarea regelui Charles Stuart, „cel care voit și cu bună știință se pune întotdeauna sau doar uneori în calea dreptății societății civile... poate fi distrus cu frumosul sau în luptă.”³⁰ Conflictul inevitabil deriva din faptul că în timp ce supușii devin cetățeni, iar parlamentul se transformă dintr-o adunare a nobililor într-o

instituție proprie a „societății civile” ce funcționează deja ca o societate politică, unii regi nu voiau să renunțe la ficțiunea juridică a puterii absolute a statului. Dreptul statului și dreptul societății nu se pot baza pe principii aflate în opoziție, iar în cazul în care apare un conflict, acest lucru duce inevitabil la un război civil deschis sau latent. Ori statul integrează societatea, ori societatea statul.

Occidentul, ca civilizație politică a statului integrat de către societate, în faza finală a întregii sale dezvoltări politice din epoca modernă, datorită forței irezistibile și nevoii naturale cu care s-a impus autoguvernarea (autoadministrarea), s-a confruntat la sfârșitul secolului al XX-lea cu o nouă situație de coliziune, caracterizată prin conflictul dintre suveranitatea statului și interesele locale ale regiunilor, dintre parlamentul central și nevoia de parlamente locale a teritoriilor sau regiunilor. Această nouă coliziune este *par excellence* starea de război civil a epocii postmoderne (ce urmează statelor naționale).

Soluția teoretică și practică a problemei au găsit-o englezii atât în secolul al XVII-lea, cât și acum. În vremea glorioasei revoluții, prin împărțirea competențelor juridice între rege și parlament, iar astăzi prin introducerea devoluției, care realizează împărțirea rațională a puterii între parlamentul central și cele locale. Devoluția înseamnă că dominația exclusivă asupra teritoriului statal unic, spiritualizat în „sufletul națiunii” este înlocuită de pluralismul teritoriilor. Teritoriile locale (ținuturi istorice sau regiuni nou apărute) se transformă prin devoluție din obiecte aflate în administrația statului în subiecte ale statului, într-o anumită privință devin ele însele stat, după cum și cetățenii au devenit „suverani” în Europa Occidentală a secolului al XVII-lea.³¹

Evident pluralismul teritoriilor nu înseamnă că statul național va trebui să împartă cu statul vreunei alte națiuni dominația atotputernică pe care o exercita mai devreme asupra „propriului teritoriu suveran”. Totodată nu poate însemna nici apariția unor noi exclusivități teritoriale subnaționale pe teritoriul dat al respectivului stat național, prin împărțirea în vreun fel a precedentei suveranități teritoriale unitare. Pînă și Partidul Național Scoțian, care are drept scop obținerea independenței totale a Scoției și care pînă nu demult era cu totul împotriva devoluției, consideră că șeful statului trebuie să rămînă tot regina Angliei (și urmașii ei), și dorește de asemenea să rămînă în cadrul Uniunii Europene ale cărei instituții vrea să le întărească, nu să le slăbească.³² Neil MacCormick, principalul teoretician al acestui partid, demontează construcțiile teoretice tradiționale ale suveranității și absolutismului statului național nu de pe pozițiile vreunui „*atavism naționalist*”, ci sprijinindu-se pe „*mica statalitate*” (*Kleinstaaterei*)³³ a Uniunii Europene și ca adept al așa-zisului liberalism al drepturilor (*rights-based liberalism*).³⁴

Margaret Thatcher, care în opinia profesoarei de politologie Alice Brown de la Universitatea din Edinburgh, a avut un rol important în consolidarea identității scoțiene³⁵, nota următoarele în memoriile sale despre relația dintre Regatul Unit și scoțieni: „*Scoțienii, fiind o națiune istorică, au indubitabil drept la autodeterminare*

națională; pînă acum ei și-au exercitat acest drept alăturîndu-se Regatului Unit și rămînînd în cadrul lui. Dacă se vor hotărî pentru independență, nici un partid sau om politic englez nu le va sta în cale, oricît de mult le-am regreta plecarea. Ceea ce nici scoțienii (și nici englezii) nu pot face este să fixeze ei înșiși condițiile de rămînere a lor în cadrul Regatului Unit, fără să țină seama de părerile celorlalți. Dacă restul Regatului Unit nu dorește devoluția guvernării, atunci națiunea scoțiană poate încerca să convingă acest rest despre virtuțile ei; poate va avea chiar succes făcînd aceasta; dar nu poate cere să aibă dreptul la devoluție în cadrul Regatului Unit.”³⁶

Prin organizarea referendumului privitor la devoluție, Partidul Laburist a permis scoțienilor tocmai ceea ce nu vroia să le permită fostul prim-ministru britanic care se autodefinia „un englez chintesențial” (*a quintessential English figure*): și anume să organizeze un referendum separat, ceea ce însemna de fapt un fel de avans acordat în privința autoguvernării, mai precis la dreptul la autonomie pentru scoțienii ce reprezintă doar 10% din totalul populației. Rezultatul este cunoscut: la referendum au participat peste 60% din cetățenii cu drept de vot, iar dintre aceștia 75% au votat pentru un parlament autonom și 63,5% au votat și pentru a i se acorda acestui parlament dreptul de a stabili impozite (ceea ce înseamnă că își asumă și consecințele financiare ale autonomiei).³⁷

Reforma constituțională a guvernului laburist merge însă mult mai departe, parcă pentru a inversa logica thatcheriană: după constituirea parlamentelor scoțian și galez, propune o soluție separată, în două trepte, pentru regiunile din Anglia: întîi vor fi delegați în adunările regionale ce se vor constitui reprezentanți din consiliile locale deja existente în urma alegerilor, iar mai tîrziu, în funcție de împrejurările și cerințele locale, se va trece la introducerea unor parlamente locale alese prin vot direct.³⁸

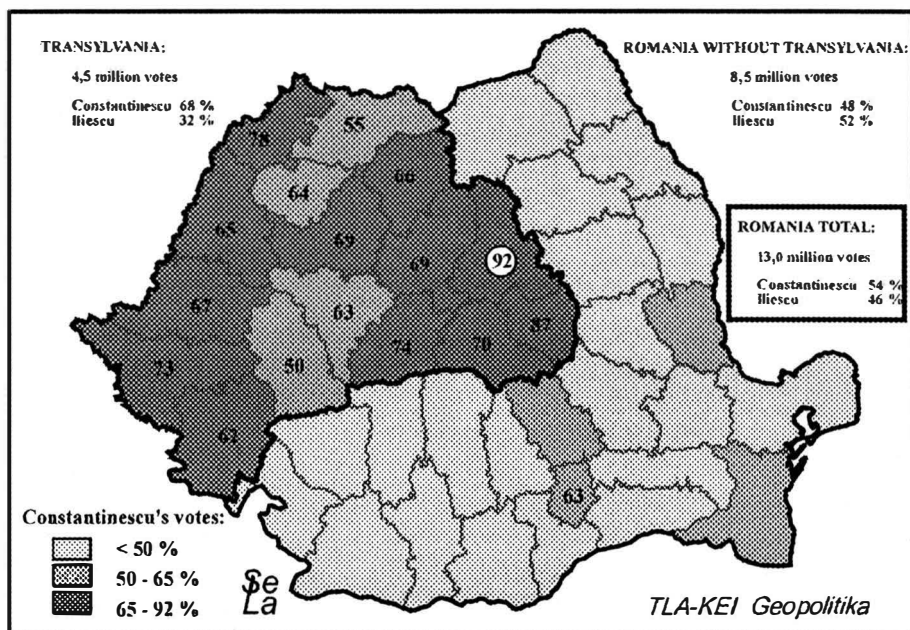
Deosebit de importanta reformă constituțională britanică prefigurează acea nouă construcție europeană de drept statal cu trei nivele ce are toate șansele să se constituie în primele decenii ale secolului următor: statul local, statul național, care se păstrează neschimbat ca un cadru formal, și supra-statul federal care reglează viața economică a Uniunii și garantează pacea sa internă și externă. Acest lucru înseamnă în esență că construcția noii Europe va fi determinată de nucleul federativ vizibil în fig.3, precum și de periferiile federale ce se leagă din toate direcțiile de acest nucleu, iar nu de statele și forțele politice care forțează menținerea sistemului de state naționale. Conservatorii englezi anti-europeni, francezii ce nu se pot elibera de gaullismul de dreapta și de stînga, italienii care tot amîină introducerea federalismului și nu în ultimul rînd unii politicieni central-europeni care continuă să defileze sub stindardul naționalismului și suveranității din secolul al XIX-lea vor face bineînțeles tot posibilul pentru a bloca acest proces. Sistemul statului național însă, după cum observă în mod pertinent Ferenc Glatz: „în forma actuală nu poate fi menținut în integrarea modernă. Trebuie să cedeze din drepturile sale în domeniul economic și al politicii de securitate unităților integrative internaționale și trebuie să renunțe la anumite drepturi în favoarea unităților administrative mai mici.”³⁹

Dificultatea majoră în calea realizării acestui proiect nu o constituie faptul că nici în cadrul Uniunii Europene nu există unanimitate asupra lui, ci că această istorică schimbare de model are șanse de a se realiza doar în acea parte a Europei care se întinde la vest de linia de demarcație a lui Huntington.

4.

Ajunși la sfârșitul studiului nostru, trebuie să punem din nou întrebarea: ce se va întâmpla cu acele fragmente central-europene care, datorită tradițiilor lor și dezvoltării lor economice și culturale, ar fi capabile să realizeze schimbarea de model, dar nu este la fel de sigur că și țările cărora le aparțin vor fi în stare să o facă. Transilvania, de exemplu, deoarece a avut de-a lungul istoriei sale instituții politice, juridice și ecleziastice proprii, ca un „*stat mic*”⁴⁰, iar mai târziu, în secolul al XIX-lea a fost considerată de românii ardeleni o regiune cu entitate politică proprie, ar avea în principiu șanse foarte mari să dobândească un statut juridic asemănător cu cel al Scoției.⁴¹

Problema însă nu este a Transilvaniei, ci a României. Dat fiind că problema transilvană, de la prăbușirea statului istoric maghiar, nu mai este o problemă maghiară, ci una românească, ea a devenit problema coerenței interne a statului român, sau, mai dramatic, a supraviețuirii statului român; de aceea, totul depinde de ceea ce se va întâmpla în viitorul apropiat în România sau mai bine zis cu România.



Rezultatele alegerilor prezidențiale din 17 noiembrie 1996,
în Transilvania și teritoriul fostelor principate române

Forțând puțin lucrurile, putem afirma următoarele: România ori va fi în stare să se ridice la nivelul Transilvaniei, ori va fi antrenată — tîrînd și Transilvania după ea — în categoria țărilor lipsite de succes sau falimentare (*failed states*) din zona de criză ce se întinde din Muntenegru pînă în Siberia.

Considerînd că un stat de succes este acela care este capabil și în era postnațională a istoriei să funcționeze, ca o legătură (*switchyard*) între scenele principale, locale și supranaționale, ale economiei și politicii, falimentar este statul care nu reușește să se conecteze la mișcările dinamice ce apar la nivel local și supra-național. Lăsînd acum la o parte o mulțime de alte aspecte, din punct de vedere juridic acest lucru înseamnă că statul falimentar nu vrea sau nu are curajul să acorde mai multă libertate de mișcare unităților sale administrative locale, pentru că, pe bună dreptate sau nu, crede că acest lucru ar constitui un prim pas spre ruperea acestor teritorii din cadrul statului. Deoarece integrarea interioară a statului falimentar este problematică (doar statul care este sigur că prin aceasta nu își pierde identitatea și forța de coeziune își poate permite să acorde unor unități administrative ale sale, prin devoluție, pînă și autonomie politică), un astfel de stat nu poate adera la nici un fel de forme de integrare supra-națională⁴², care de fapt ar constitui pentru el un fel de umbrelă de protecție în momentul inevitabilei slăbiri a forței de coeziune a instituțiilor proprii. Din nefericire, este vorba de o perfectă situație-capcană.

În timp ce statele falimentare rătăcesc prin labirinturile integrării interne și externe, nu putem să nu observăm că avîntul expansionist al Occidentului e pe terminate. Procesele deja pornite vor mai permite integrarea cîtorva state central-europene în sistemul instituțional al Occidentului, care se confruntă cu mari sfidări din interior. Dar este total inutil să visăm despre noi și noi valuri ale extinderii. Din acest punct de vedere, este denin de atenție cel mai nou studiu al lui Huntington (dacă am început cu el, să terminăm tot cu el), în care același autor, care în ultimii ani considera vital pentru coerența internă a Occidentului să se facă lărgirea NATO cu țările de la Vișegrad, ne atrage acum atenția asupra unor fenomene ce pun în pericol coerența internă a Statelor Unite și vede soluția în reformularea urgentă a politicii externe americane, puse în slujba interesului național.⁴³

Extinderea selectivă a NATO a putut să aibă loc pentru că acest lucru întărește atît pozițiile europene ale Americii, cît și conștiința vocației internaționaliste a guvernării Clinton. După 1999 însă, cei care așteaptă integrarea nu mai pot conta pe o asemenea coincidență fericită.

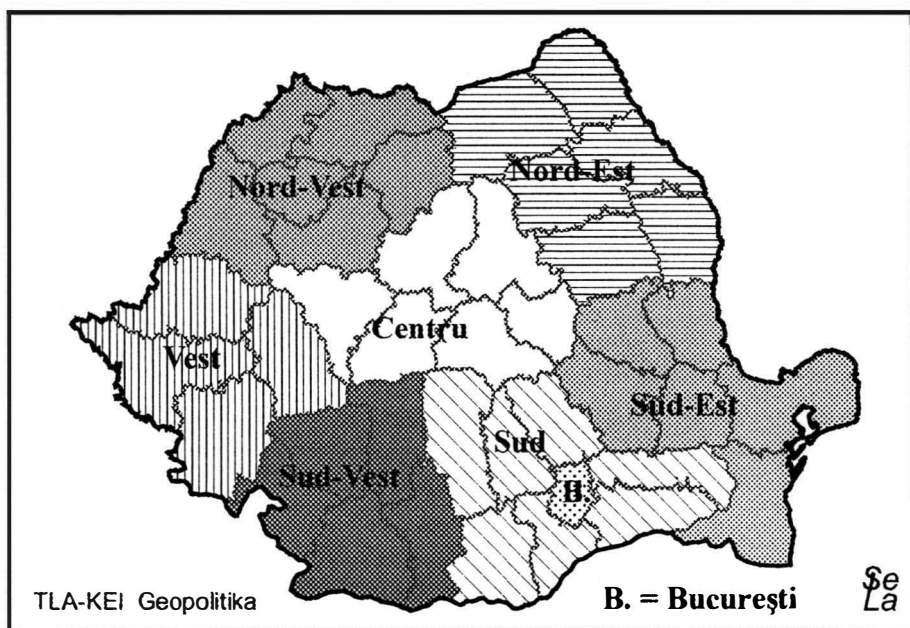
România, situată între două zone de state falimentare, cea post-iugoslavă, și cea post-sovietică, nu are prea mult timp la dispoziție pentru a acționa. Dar ce poate face dacă nu e sigur că Occidentul o va integra în deceniul viitor și totuși ea nu se poate resemna cu această soartă? Poate alege calea urmată de guvernarea Iorga din 1931, (care a luat locul guvernului „ardelean” al lui Iuliu Maniu) orientată spre o recentralizare agresivă și anti-transilvanism, cu toate consecințele catastrofale, sau se poate hotărî să facă un pas radical, care nu poate fi altul decît reorganizarea țării pe baze federale, sau,

cel puțin, acordarea posibilității devoluției pentru Transilvania și celelalte regiuni ale țării care își vor manifesta interesul în această privință.⁴⁴ Ori, ori.

O nouă recentralizare, deja zgomotos reclamată în mare parte de opoziția „națională”, poate distruge orice posibilitate de compromis, ceea ce va pune sub semnul întrebării succesul final al procesului de modernizare a României din ultimii 150 de ani, periclitând totodată și integrarea regiunilor țării cu tradiții diferite. Prin federalism sau prin introducerea soluției devoluționiste, ce poate fi realizată mai ușor și mai ales treptat, problemele modernizării politice a României și cele ale integrării interne, atât de strâns legate între ele, s-ar putea rezolva concomitent. Regiunile de curînd înființate (fig.4) — deocamdată lipsite de orice competență — ar putea constitui un bun punct de pornire pentru pașii ulteriori.

Între cele două războaie, românii ardeleni, dezamăgiți în așteptările lor, nu s-au putut înțelege nici cu maghiarii ardeleni — care pe atunci își mai considerau situația provizorie —, nici cu Bucureștiul care își „deschisese cu prețul unor uriașe sacrificii” în fața lor „ușa casei”, și îi trata ca atare pe noii veniți.⁴⁵

Astăzi, pentru prima dată după 1918, sînt create condițiile pentru un compromis real. Ca să supraviețuiască catastrofei identitare descrise cu precizie de Patapievici⁴⁶, elita care vrea să ducă modernizarea României pînă la integrarea totală și definitivă în civilizația occidentală are nevoie de „popor”, de acea majoritate absolut necesară în democrație, iar Transilvania, are nevoie de un stat, în cadrul căruia să-și poată păstra și dezvolta propria identitate culturală și politică.⁴⁷ □



Regiuni din România

NOTE

1. **Adevărul, Evenimentul Zilei, Curierul Național**, 13 noiembrie, 1996.
2. Béres Katalin, *Convorbire cu deputatul Boda József*, în **Brassói Lapok**, 13-19 iunie 1997
3. Wang Gungwu, *A Machiavelli for Our Times*, în **The National Interest**, 46. Winter 1996/97, pp. 69-73.
4. Nu este întâmplător că astăzi tocmai capul familiei Habsburg subliniază faptul că, pe lângă Croația și Slovenia, și Bosnia aparține Occidentului. Totodată recunoaște că „în partea Bosniei stăpînită de sîrbi a luat ființă un fel de formațiune mixtă, deoarece mulți sîrbi din Serbia s-au stabilit acolo.” (Habsburg Ottó: *A Balkán határai*. [Granițele Balcanilor] **Magyar Hirlap**, 1997, august 30)
5. Samuel P. Huntington, **The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order**, Simon & Schuster, New York, 1966. 159-161. Citatele de Huntington, după cum urmează: Michael Howard: *Lessons of the Cold War*, în **Survival**, 36. Winter 1994. 102-103; Pierre Béhar, *Central Europe: The New Lines of Fracture*, în **Géopolitique**, 39 (Ediția engleză, august, 1992), 42; Max Jakobson, *Collective Security in Europe Today*, în **Washington Quarterly**, 18 (Spring 1995), 69; Max Beloff, *Fault Lines and Steeples: The Divided Loyalties of Europe*, în **The National Interest**, 23 (Spring 1991), 78. Citatele autorilor central-europeni, după cum urmează: Andreas Oplatka, *Vienna and the Mirror of History*, în **Géopolitique**, 35 (Ediția engleză, Autumn 1991), 25; Vytautas Landsbergis, *The Choice*, în **Géopolitique**, 35 (Ediția engleză, Autumn 1991), 3; **The New York Times**, 23 aprilie, 1995, p. 5E.
6. Pierre Hassner, *Morally Objectionable, Politically Dangerous*, în **The National Interest**, 46, Winter 1996/97, pp. 63-69.
7. H.-R. Patapievici, **Politice**, Humanitas, București, 1997, pp. 237-238.
8. Despre statul-civilizație, despre noțiunea de civilizație ca și comunitate politică vezi Molnár Gusztáv, *Külpolitika és stabilitás* (Politică externă și stabilitate), în **Közép-Európa az integráció küszöbén** (Europa Centrală în pragul integrării). Conferința din 1996 a Fundației Teleki László, Institutul Europei Centrale, Budapesta, 1977, p. 36.
9. H.-R. Patapievici, Op. cit., p. 239; p.342.
10. Samuel P. Huntington, *The West Unique, Not Universal* (Occidentul unic, nu universal) 2000, în **Foreign Affairs**, 1966, nov-dec.) 1997/6, pp. 18-19. Studiul constituie un capitol din noua carte a autorului.
11. Yves Lacoste: *Préambule*, în **Dictionnaire de Géopolitique**, Paris, 1993, pp. 1-34; Yves Lacoste, *Périls géopolitiques en France*, în **Hérodote**, No. 80, 1996, pp. 3-23; Béatrice Giblin-Delvallet, *La cohésion nationale et le mouvement social de décembre 1995: une question de géopolitique interne*, în **Hérodote**, No. 80, 1996, pp. 174-190; Yves Lacoste, *Le passé des territoires*, în **Hérodote**, No. 74/75, 1994, pp. 3-6; Joseph Rovin, *Identité et territoire dans l'histoire de la France et de l'Allemagne*, în **Hérodote**, No. 72/73, pp. 22-29; Béatrice Giblin-Delvallet, *Les territoires de la nation à l'heure de la décentralisation de l'Europe*, în **Hérodote**, No. 62, 1991, pp. 22-43.
12. Despre punctul de vedere britanic și german vezi *Who will join the club?* în **The Economist**, 7 iunie 1997; *Germany Supports U.S. Over Alliance Expansion*, în **International Herald Tribune**, 1997, 14-15 iunie.
13. Sloganul extinderii democrației de piață („*enlargement of market-democracy*”) a fost enunțat de Anthony Lake, fostul consilier pentru securitate națională al lui Clinton, în discursul său ținut la Universitatea Johns Hopkins. (A. Lake, *The Logic of a U.S. Strategy of Enlargement*, în **International Herald Tribune**, 24 Septembrie 1993.)
14. Jacques Attali, **Europe(s)**, Paris, 1994, pp. 32; 36; 52-54.

15. Despre concepția lui Mackinder asupra Occidentului ca spațiu geopolitic, vezi: Molnár Gusztáv, *A NATO-bővítés geopolitikája* (Geopolitica extinderii NATO), în *Beszélő*, 1997/3, pp. 35-47. În engleză, *The Geopolitics of NATO-enlargement*, în *The Hungarian Quarterly*, Summer 1997, pp. 3-16.
16. Violette Rey, *Europe Centrale, Europe de l'Est. Un point de vue de géographe*, în *La Nouvelle Alternative*, 1987 decembrie, p. 41.
17. Pierre Béhar, *L'Autriche-Hongrie idée d'avenir. Permanences géopolitiques de l'Europe centrale et balkanique*, Paris, 1991, pp. 172-173. Concepția lui Béhar a primit imediat după apariția cărții o dezmințire de la Kende Péter, prin articolul *La fédération danubienne: idée d'avenir?*, în *Commentaire*, 1991, p. 54. Studiul a apărut apoi și în limba maghiară la Budapesta în 1994.
18. Molnár Gusztáv, *Közép-európai konföderáció* (Confederația Central-europeană), în *Limes*, 1992 ianuarie.
19. *Közép-Európa nincs* (Europa Centrală nu există), convorbire cu istoriograful britanic Norman Davies, în *Közép-Európa*. Ediția specială comună *Magyar Hírlap, Gazeta Wyborcza, Lidove Noviny și Sme*, 28 mai 1994. Este cât se poate de semnificativ faptul că imediat după reapariția la hotarele estice ale Ungariei și Poloniei a graniței mai vechi dintre Occident și Orient, în cadrul Universității de Vest din Timișoara s-a constituit un grup de studiu interdisciplinar „A treia Europă” care își propune studierea sistematică a conceptului de Europă Centrală ca topos geo-politic, matrice mental-afectivă și model cultural. Vezi Adriana Babeți, *Europa Centrală — un concept cu geometrie variabilă*, în *Europa Centrală. Nevroze, dileme, utopii*, antologie coordonată de Adriana Babeți și Cornel Ungureanu, Iași, 1997, p. 12.
20. Sorin Antohi, *Românii în 1995: geografie simbolică și identitate socială*, în volumul lui Iordan Chimet, *Momentul adevărului*, Editura Dacia, Cluj, 1996, pp. 263-264. Kundera este citat după Antohi; pentru notele lui Patapievici despre Kakania vezi *Politice*, pp. 298-299.
21. György Konrád: *Rêve-t-on encore d'une Europe centrale?* în *La Nouvelle Alternative*, 1987, decembrie, pp. 7-8.
22. Al. Cistelescan, *Provincia ratată. Eseu despre Transilvania*, în *Gazeta de Mureș*, mai-iunie 1993.
23. H.-R. Patapievici, Op. cit., pp. 120; 299.
24. Alexandru I. Bejan, *Prezentarea și analiza comparativă a rezultatelor alegerilor de la 20 mai 1990*, în *Renașterea unei democrații: alegerile din România de la 20 mai 1990*, IRSOP, 1991, p. 115.
25. Lucian Boia, *Istorie și mit în conștiința românească*, Humanitas, București, 1997. Boia amintește că sînt demne de atenție și diferențele existente în interiorul celor două mari zone. Referitor la zona ardeleană — defalcată pe județe — s-au făcut deja niște analize (vezi studiul lui István Székely, citat în nota 26). Dar și mai departe — pînă la nivel de comună și sat — merge sociologul clujean Marius Lazăr, deși aceste interpretări la nivelul cel mai de jos, oricît ar fi de pline de învățăminte, sînt îngredite din cauza numărului scăzut de date disponibile. Lucian Boia a mai publicat în anii trecuți și două foarte importante volume de studii editate de Universitatea din București, *Mituri istorice românești* (1995), *Miturile comunismului românesc* (1997) în ediția Universității din București
26. Székely István, *Választottunk...* (Am votat...), în *Magyar Kisebbség*, 1996. nr. 1-2, pp. 15-70, fig. 6 și 9,
27. Emil Hurezeanu, *Cine a cîștigat alegerile?*, în *22*, 1996/49, 4-10 decembrie.
28. Gabriel Andreescu, *Privirile, îndreptate spre Republica Moldova ori spre Ungaria?* în volumul *Naționaliști, antinaționaliști... O polemică în publicistica românească*, Iași,

1996, p.23. Despre rolul de locomotivă al Transilvaniei, în scrierile lui Andreescu vezi *Mesaj transmis cu ocazia primirii premiului „Pentru minorități”* la Budapesta, 18 decembrie 1997, și publicat în 22, 1996, ianuarie 4-9.

29. Andrei Marga, **Filosofia unificării europene**, Ediția a II-a revăzută și adăugită, Cluj, 1997, p. 338.

30. Apáczai Csere János, **Magyar Encyklopaedia**, Kriterion, Bukarest, 1977, p. 418. Prima ediție a operei a fost publicată în 1653 la Utrecht, Olanda. E demn de remarcat faptul că Apáczai — în concordanță cu orientările de filozofie politică engleză și olandeză din vremea sa, dezvoltate pe terenul radicalismului calvinist — considera societatea civilă, sau cum o numea el „*societatea cetățenilor*”, o societate politică, adică un corpus politic din care face parte în mod organic, în afară de societatea civilă în sens restrâns, și puterea care se află în armonie cu adevărurile acesteia. Societatea civilă tolerată de puterea care nu dispune de legitimare socială este caracteristică absolutismului înclinat spre toleranță. Tot într-un altfel de mod reductiv se vorbea despre societatea civilă și în regimurile comuniste tirzii din Europa Centrală în anii 70-80. Critica interpretării reductive a societății civile și dezvoltarea noțiunii de societate politică în lucrarea autorului **O, Anglia, Anglia... Esszé az angol forradalomról** (O, Anglia, Anglia, Eseu despre revoluția engleză), Kriterion, București, 1984, capitolul „*Alternativa*”, pp. 91-130. Adaptînd la situația de azi, descentralizarea administrativă poate fi interpretată ca spațiu de acțiune al societății civile tolerate local, iar devoluția ca spațiu de acțiune pentru societatea politică locală.

31. Despre importanța regională și mondială a devoluției, vezi *A devolúció forradalma*. (Revoluția devoluției) **Molnár Gusztáv răspunde întrebărilor lui Ágoston Hugó**, publicat în *A Hét*, 17 martie 1995.

32. **Independence in Europe. The Scottish National Party's General Election Manifesto**, Edinburgh, 1977, pp. 5; 47-48.

33. Despre statalitatea mică, vezi studiul lui Kosáry Domokos, *Az európai kis államok típusai* (Tipurile statelor mici europene), publicat în volumul **A történelem veszedelmei** (Pericolele istoriei) Scrieri despre Europa și Ungaria, Budapesta, 1987, pp. 451-483.

34. Neil MacCormick, *What Place for Nationalism in the Modern World?* în **The Hume Papers on Public Policy**, Spring 1994, pp. 79; 94-95. *Sovereignty: Myth and Reality*, în **Scottish Affairs**, Spring 1995, pp. 1-13. Materialul despre suveranitate, o discuție organizată de Centrul de Cercetări Politice *Korridor* din Budapesta, vezi **A szuverenitás káprázata** (Mirajul suveranității), Budapesta, 1996.

35. *L'identité écossaise s'est affirmée durant les années Thatcher*, în **La Croix**, 1997, 12 septembrie.

36. Margaret Thatcher, **The Downing Street Years**, New York, 1995, p. 624.

37. **Cartea Albă** din 1997 a guvernului laburist al Marii Britanii, în capitolul său introductiv precizează atribuțiile parlamentului scoțian, precum și noile relații juridice dintre Scoția și Regatul Unit, după cum urmează:

„*Parlamentul Scoțian deține prerogative legislative într-o arie foarte largă de probleme care afectează Scoția. Executivul scoțian, coordonat de un prim-ministru, va funcționa în același fel ca guvernul britanic și va răspunde în fața parlamentului scoțian. Parlamentul și executivul scoțian vor fi responsabili de:*

— *Sănătate, inclusiv Serviciul Național de Sănătate al Scoției, precum și sănătatea publică și mentală;*

— *Educație și instrucție, incluzînd nivelele preșcolar, primar, gimnazial, liceal și universitar; programele și politicile educaționale;*

— Administrația locală, protecția socială cuprinzând structura guvernării și finanțărilor locale; protecția socială, sectorul voluntar, asigurarea de locuințe, refacerea zonelor; supravegherea și planificarea construcțiilor;

— Dezvoltarea economică și a transportului, inclusiv responsabilitatea pentru dezvoltarea economică a Scoției; acordarea de sprijin și asistență financiară sau de altă natură industriei și afacerilor scoțiene; promovarea comerțului și a exportului; investiții interne; turism; părți ale sectorului energetic; administrarea fondurilor structurale europene; chestiuni legate de transportul rutier, feroviar, aerian și maritim;

— Afacerile și legislația interne, codul civil și codul penal, sistemul judiciar și de cercetare penală, inclusiv poliția și penitenciarele; asistența legală; eliberarea deținuților cu condamnări pe viață și a celor deținuți în urma unor erori judiciare; chestiuni electorale; apărarea civilă și intervențiile în caz de catastrofe;

— Mediul, intrînd aici politicile de protecție a mediului și chestiunile legate de poluarea aerului, apei și solului; protecția pînzei freatice;

— Agricultură, pescăriile și domeniul forestier;

— Sportul și artele, incluzînd Consiliul Sportiv Scoțian, Consiliul Scoțian al Artelor și instituțiile naționale;

— Cercetarea și statistica referitoare la domeniile delegate.

Legislația care pune bazele Parlamentului Scoțian va specifica prerogativele rezervate Parlamentului Marii Britanii. Acestea vor include Constituția Marii Britanii; politica externă a Marii Britanii în relație cu Europa; securitatea națională a Marii Britanii; stabilitatea sistemului monetar, economic și financiar al Marii Britanii; piețele comune pentru mărfurile și serviciile Marii Britanii; cadrul legal referitor la muncă; protecția socială; majoritatea prevederilor referitoare la siguranța transporturilor.

Scoția rămîne parte integrantă a Marii Britanii, iar regina rămîne șeful statului Marii Britanii. Parlamentul Marii Britanii este și va fi în continuare suveran. Parlamentarii Scoției vor juca în continuare un rol constructiv la Westminster. Numărul fotoliilor parlamentare scoțiene va fi revizuit.

Secretarul de Stat pentru Scoția va colabora cu Parlamentul Scoției și va reprezenta interesele Scoției în guvernul Marii Britanii. Executivul scoțian și guvernul Marii Britanii vor fi într-o strînsă colaborare la nivel ministerial și oficial.

Urmează să fie stabilit dacă prerogativele legislative vor ține de Parlamentul Scoției.

Relațiile în cadrul Uniunii Europene vor rămîne în continuare domeniul guvernului Marii Britanii, însă executivul scoțian va fi profund implicat în luarea de decizii în această sferă.

Miniștrii executivului scoțian vor participa la întrunirile importante ale Consiliului de Miniștrii, iar, dacă se va impune, vor vorbi în numele Marii Britanii. Parlamentul Scoției va fi împuternicit să evalueze propunerile legislative ale Uniunii Europene. Se va crea un birou al Scoției la Bruxelles pentru susținerea intereselor Scoției.

38. Cf. Colin Mellors, *Prospects for Regionalism: an English Perspective*, studiu prezentat la seminarul „Regionalism, Integration and Sovereignty”, Kőszeg, Hungary, 22 March 1997.

39. Glatz Ferenc, *A hatalmi államtól a szolgáltató államig* (De la statul-putere la statul prestator de servicii), în *Népszabadság*, 19 august 1997.

40. Statutul de autonomie juridică a Transilvaniei a durat din 1526 pînă în 1867, deci peste 340 de ani. În acest timp parlamentul său, dispunînd de atribuții legislative precise, s-a întrunit de 407 ori. Legile adoptate în timpul principatului autonom al Transilvaniei au fost cuprinse în volumele *Approbatae...* și *Compilatae...* publicate în 1653, respectiv 1669. Merită să subliniem că în aceeași perioadă în Moldova și îndeosebi în Țara Românească se întruneau,

doar arareori și întotdeauna doar la inițiativa domnitorului, niște adunări greu definibile ca parlament nobiliar, la care participau doar boierii credincioși domnitorului respectiv. Aceste adunări nu aveau niște atribuții clare, structuri de reprezentare și regulamente de funcționare, hotărârile le luau prin aclamații, iar rolul lor se rezuma în general la alegerea domnitorului și la aprobarea dată unor acțiuni domnești. Dat fiind că judecata se baza pe „legea lui Dumnezeu”, adunările domnești nu se ocupau de votarea unor legi „laice” (Vezi studiul lui Valentin Al. Georgescu, *Dreptul bizantin aplicat ca lege a lui Dumnezeu sau lege dumnezeiască*, din volumul **Bizanțul și instituțiile românești pînă la mijlocul secolului al XVIII-lea**, București, 1980, pp. 248-253). Domnitorul era singurul judecător, judecătorul suprem, „așa-zișii judecători erau doar uneltele lui”, (Valentin Al. Georgescu și Emanuela Popescu-Mihuț, **L'organisation d'Etat de la Valachie, 1765-1782**, București, 1989, p. 63). Aici nu putea fi vorba de adunări nobiliare care se întruneau în sesiuni cu periodicitate determinată și care să fi putut limita sub vreo formă puterea domnească sau exercita vreun control asupra ei. (Vezi **Istoria dreptului românesc**, vol. I, București, 1980, pp. 264-270; Vezi și Valentin Al. Georgescu, **Bizanțul și instituțiile românești...**, pp. 47-51, 151-153.)

41. Pentru caracterizarea strategiei devoluționiste deosebit de moderne a românilor ardeleni, privită din perspectiva noastră actuală, sînt suficiente doar cîteva rînduri ale lui George Barițiu despre dieta de la Sibiu din 1863-1864. Rescriptul imperial citit la ședința de deschidere a dietei, scrie Barițiu: „*nu ar fi avut atîta importanță și nu ar fi fost pentru tot viitorul de folos așa mare ca pentru poporul român. Autonomia țării restaurată, individualitatea..., limba înălțată la rangul ce i se cuvine;... uniunea sau mai exact fuziunea cu Ungaria negată... și, mai presus de toate, cîteva milioane din veniturile țării lăsate pe fiecare an buget propriu al ei* [sublinierea mea — G. M.], *din care cele trei popoare ale țării, pe lângă acoperirea cheltuielilor cerute de administrațiune și justiție, să-și poată înființa oricîte institute de cultură ar fi fost cunoscute ca necesare și folositoare, fără a fi silite să le cerșească cu căciula în mînă de la altă țară și altă dietă. Dacă, de exemplu, națiunea română ar fi primit ca parte cuvenită ei din veniturile țării, în ultimii 24 de ani* [Barițiu scria aceste rînduri în 1887 — G. M.] *numai cîte o jumătate de milion pe fiecare an imediat pentru înființare de școli, de internate, de societăți științifice și altele, unde am sta noi astăzi?! Să mergem la Croația și să vedem cu ochii noștri unde au ajuns ei cu partea lor de care, în puterea tratatului stors de la Ungaria, i se votează regulat în fiecare an.*”

Pentru Barițiu nu constituia o chestiune de principiu faptul că românii ardeleni vor primi autonomia de la împărat sau de la parlamentul din Budapesta. Cînd a devenit deja evident că Viena renunță să mai încorporeze Ungaria în Imperiu și revine la recunoașterea statului propriu de drept al coroanei ungare, Barițiu scrie un articol în numărul din 31 iulie 1865 al **Gazetei Transilvaniei**, în care ia poziție pentru menținerea autonomiei Transilvaniei în cadrul Ungariei. Motto-ul său era următorul: „*Continuitate de drept, complanare* [împacare], *uniune.*” „*Dacă frații maghiari — îi scria în același an episcopul ardelean greco-catolic Alexandru Șuluțiu lui Barițiu — ar avea acel cumpăt și acea înțeleaptă politică, pe care la 1848 nu au avut-o, și în convocarea* [care va fi de convocat] *dieta a Ungariei, lepădîndu-se de ideea suprematizării și a hegemoniei și prin o lege nouă, toate acelea* [drepturi pe] *care națiunea noastră, pe calea legislațiunii și a sancționării monarhului de la 1865 încoace, în dieta Transilvaniei, le-a căpătat, le-ar recunoaște de legiuite și valide și le-ar primi; și* [dacă] *ar fi mulțumiți cu egalitatea drepturilor, atunci, după a mea părere, «jogfolytonosság»* [„continuitatea de drept”] *lor tocmai și cu uniunea, pentru națiunea noastră încă nu numai* [că] *nu ar fi nici un rău, ci ar fi ceva* [acvizițiune] [folositor] *pentru că am intra în beneficiul unei constituțiuni așa liberale, cum e cea maghiară, și deodată s-ar consolida și comasa* [uni] *și toată națiunea noastră din*

Transilvania, Ungaria si Banat. " George Barițiu, **Părți alese din istoria Transilvaniei. Pe două sute de ani în urmă**, ediția a II-a, vol. III, Muzeul de Artă, Brașov, 1995, pp. 266, 376.

Din păcate, elitei politice maghiare, atât în 1848, cât și în 1867, i-au lipsit simțul măsurii și înțelepciunea politică, pretinse pe drept de români. E inutil să ne mai jelim azi din cauza asta, dar în schimb trebuie neapărat să amintim faptul că dieta de la Sibiu a fost neglijată pînă acum de istoriografia maghiară. (Singura excepție o constituie cartea lui Mester Miklós, **Az autonóm Erdély és a román nemzetiségi követelések az 1863-64. évi nagyszabeni országgyűlésen** / Ardealul autonom și pretențiile naționale ale românilor la dieta de la Sibiu din 1863-64), apărută în 1936, care a fost însă complet uitată de toți editorii în beția retipăririlor din ultimii ani.) E ușor de spus că această dietă a constituit un instrument de omogenizare al politicii imperiale și că maghiarii i-au boicotat lucrările — să zicem — pe drept, în numele continuității drepturilor lor obținute la 1848, sau, dacă vreți, de mai demult, de la **Pragmatica santio** încoace. Tocmai de aceea am citat părerea lui Barițiu și Șuluțiu, ca să arăt că nu ne putem prefăce că la dieta de la Sibiu nu s-a întîmplat nimic, doar pentru că manipularea imperială a jucat un rol important în desfășurarea ei. Adevărata continuitate a drepturilor și adevărata înțelegere s-ar fi realizat, dacă constituționalitatea ar fi fost restabilită în așa fel încît acest lucru să nu însemne o sacrificare a drepturilor românilor.

42. Despre capacitatea de integrare (externă) a unor popoare în funcție de calitatea integrării lor interne, vezi Bíró Gáspár, Hamberger Judit, Molnár Gusztáv, Szilágyi Imre, Tóth István, **Autonómia és integráció** (Autonomie și integrare), sub redacția lui Molnár Gusztáv, în **Magyar Szemle Könyvek**, Budapest, 1993, pp.7-17.

43. Samuel B. Huntington, *The Erosion of American National Interests*, în **Foreign Affairs**, 1997 septembrie-octombrie, pp. 28-49.

44. Înainte ca domnul George Pruteanu să cheme poliția, aș vrea să-i amintesc ce a scris în prologul capitolului „*Propun federalizarea României*” din minunata sa carte-interviu cu scriitorul Petru Dumitriu, ca o scuză pentru scriitor. Concepția lui Petru Dumitriu, elaborată la Bad Godesberg și Metz, „*nu pică prea grozav în atmosfera politică a României de azi. Să ascultăm totuși, cu calm, argumentele scriitorului. Buna sa intenție e dincolo de îndoială.*” Eu nu sînt român, nu trăiesc în Germania, iar mama mea nu face parte din aristocrația maghiară. De aceea nu cred că punctul meu de vedere va fi prea bine primit. Citind însă rîndurile lui Tocqueville pe care Dumitriu le recomandă românilor spre lectură, mai precis recitindu-le, am înțeles de ce cel ce privește din afară o situație poate avea simțul pericolului mai dezvoltat. Iată: „*În Franța, o singură instituție nu poate fi distrusă cu nici un chip: centralizarea. Și cum ar putea ea să dispară? Guvernele o adoră, opoziția o îndrăgește. Deși din cînd în cînd ea le aduce dezastre neașteptate și cumplite, nici nu se gîndesc să o disprețuiască. Plăcerea pe care centralizarea le-o provoacă, aceea de a se amesteca în toate și de a dispune de orice.* [nota bene, domnule Pruteanu!], *îi face să nu mai simtă nici un pericol.*” George Pruteanu, **Pactul cu diavolul. Șase zile cu Petru Dumitriu**, Editura Albatros, București, 1995, pp. 146-151). Șansele recentralizării agresive care dorește să desființeze și decentralizarea incipientă existentă în momentul de față sînt sporite de faptul că în zona cu cele mai puternice tradiții de autoadministrare din Ardeal, zona secuiască, contradicția socială și politică dintre organele alese să reprezinte interesele comunităților locale și instituțiile numite de sus de către stat poate fi privită și ca o contradicție pe bază etnică. Vezi în legătură cu aceasta Tánecz Vilmos, **Kettős hatalmi szerkezet a Székelyföldön** (O dublă structură de putere în ținutul secuiesc), în manuscris.

45. În 1919, Ion Antonescu, pe atunci doar locotenent colonel, scria într-un memoriu adresat unui ministru din guvernul Vaida următoarele: „*Știu, d-le ministru, o regulă elementară*

de morală m-a învățat aceasta pe cînd eram copil, ca atunci cînd cineva este primit într-o casă nu începe prin a critica că este murdară și are lucrurile stricate, ci cel mult pune, în caz cînd are bunăvoință, conștiință și pricepere, o mîină pe mătură și alta pe ciocan. Noi, d-le ministru, pungașii și netrebnicii din România mică v-am deschis ușile casei noastre făcînd, după cum desigur cunoașteți destul de bine, sacrificii imense. În consecință, venind la noi în casă cred că aveți numai datoria să îndreptați răul și să înlăturați murdăria. N-aveți însă, în concepția mea, dreptul de a critica.” După părerea lui Al. Cistelean, care citează în **Provincia ratată** acest memoriu publicat în revista **Unu** de la Oradea (1990, nr.6), „destinul ardelenilor cam acesta a fost: niște oameni ce măturau de zor murdăria făcută de alții, fără dreptul de a crîcni, și mai ales, fără să prididească. Ei n-au reușit niciodată să înfrîngă «mentalitatea Antonescu», exprimată atît de franc și de falnic de soldat și exersată subtil și eficace de politicianismul și birocrăția liberală. Au rămas mereu cu un statut special și ambiguu: ceva nedefinit între musafir și slugă. (...) Acest sindrom al musafirului în propria casă bîntuie și azi unele partide care trăiesc din spaima că Unirea n-a fost definitivă, că ei pot fi «cedați» ca niște slugi medievale. Toate astea sînt semne că în mentalitatea de întemeiere, în spiritul fondator al României s-a instaurat o falie pe care deceniile scurse n-au putut s-o umple. Împotriva acestei falii originale nu s-a adus nicicînd o politică înțeleaptă, de sudare armonioasă. Nici sub vechea democrație, nici sub comuniști, și cu atît mai puțin azi.”, Al. Cistelean, **Provincia ratată**, *Gazeta de Mureș*, mai-iunie 1993.

46. H.-R. Patapievici, *Anatomia unei catastrofe și Despre noroc și nenoroc în istorie*, în *Politice*, pp. 78-98.

47. Este demn de remarcat faptul că, în timp ce la București identitatea specifică ardeleană este remarcată cel puțin sub două aspecte (ca șansă a integrării occidentale și, respectiv, ca pericol al dezintegrării), intelectualitatea maghiară din Ardeal fuge de-a dreptul de asumarea acestei identități. Preferă să se cramponeze de viziunea tradiționalistă a unei Ungarii destul de îndepărtate de realitățile sociale și politice actuale, sau, într-o măsură mai mică, de o viziune la fel de „nefondată” a unei României spirituale de perspectivă europeană (vezi Biró Béla, *Nagy magyar paradoxon* (Marele paradox maghiar), în *Népszabadság*, 27 septembrie 1997), numai să nu fie nevoită să se confrunte cu propria identitate specifică. Tradiția unității naționale maghiare este de fapt mai puternică decît tradiția similară afirmată, de asemenea puternic, dar poate mai puțin organic, la români. Despre cauza acesteia, respectiv despre faptul că această situație specifică pune sarcini deosebite — dar nu insolubile — în fața tineretului intelectual ardelean (maghiar și român) va fi vorba în capitolele următoare ale *Problemei transilvane*.

Traducere de Elga Mayer

*

Gusztáv MOLNÁR (n. 1948), filosof, politolog, redactor este licențiat al Facultății de Istorie-Filosofie a Universității Babeș-Bolyai din Cluj. Doctorand în științe politice și cercetător la Institutul Central European din Budapesta.

Molnár Gusztáv, *Az erdélyi kérdés*, în *Magyar Kisebbség* nr. 3-4 / 1997, publicat cu permisiunea autorului.

De la „problema transilvană” la „problema europeană”

GABRIEL ANDREESCU

Tectonica geo-culturală

Gusztáv Molnár îmbrățișează cu un entuziasm oarecum neprecaut concepția lui Huntington și îi dedică în eseu mai multe pagini, susținând-o împotriva criticilor (în exemplul dat, Horia Patapievici). Desigur, autorul este foarte îndreptățit să reitereze cu bucurie trăsăturile civilizației occidentale, care sînt „moștenirea clasică, creștinismul occidental (catolicismul, apoi protestantismul), separarea puterii bisericii și statului, domnia legii (statul de drept), pluralismul societății și societatea civilă, tradiția corpului reprezentativ și nu în ultimul rînd, individualismul”. Aș adera mai puțin însă, decît Gusztáv Molnár, la exclamația celebrului politolog american, „combinația acestor factori este unică”. Nu pentru că nu ar fi unică (orice concret este unic). Dar nu cred că Huntington ar fi demonstrat convingător că doar această combinație de date este compatibilă cu modernități care se recunosc și interacționează intens și drept urmare, au pus bazele unei relații inerent pașnice¹. Nici Gusztáv Molnár nu avea cum să aducă argumente decisive în acest sens. El pare să opteze fără multe îndoieli pentru imaginea unor „plăci” geo-culturale, care plutesc pe astenosfera condițiilor existențiale universale (resurse, activități economice, procese informaționale etc.)

Această imagine (metaforă) de tip „tectonică a plăcilor” a sugerat poate una dintre cele mai profitabile observații ale șefului Centrului de Geopolitică de la Budapesta. Referindu-se la elaborarea de către Huntington a paradigmei civilizațiilor, Gusztáv Molnár remarcă: „Nu prea se ocupă însă de detalii, de nuanțele mai fine, de liniile de demarcație din interiorul unor țări sau chiar unități teritoriale și administrative mai mici, care fac obiectul așa-numitei microgeopolitici”. Gusztáv Molnár susține valoarea „nuanțelor mai fine”.

Sugestia vine de la faptul că la granița dintre două plăci tectonice apar fenomenele geologice cele mai bogate și cele mai imprevizibile. Prin analogie, ne așteptăm ca în regiunea de frontieră dintre două regiuni cu diferențe culturale semnificative să

intervină procese politice de un rafinament excepțional. Ar fi o pierdere deci să nu aprofundezi zonele micro-culturale, la intersecția dintre două „plăci geo-culturale”, aici petrecându-se interesante (bogate, imprevizibile) transformări ale datelor culturale în fenomene politice.

Exemplul pe care îl oferă Gusztáv Molnár merită de departe, după opinia mea, calificativul „convingător”:

„Din studiul dedicat de István Székely analizei pe județe a alegerilor pentru administrația locală din 1990 și 1992, precum și a alegerilor pentru administrația locală din 1992, rezultă că în timp ce în 1990 — la alegerile parlamentare — opoziția a obținut rezultate peste 40% doar în cele patru județe unde numărul populației maghiare este cel mai ridicat, în 1992 județelor Harghita, Covasna, Mureș și Satu Mare li s-au alăturat și județele Bihor, Arad și Timiș (avînd rezultate de peste 50%).

La alegerile din 1996 s-a produs ruptura și în județele din centrul Transilvaniei, cu o populație preponderent românească. Acest lucru a demonstrat clar că este vorba de un dat structural care depășește prin semnificație cu mult factorul maghiar. (...) Și, în sfîrșit, în 1996 s-a ajuns la situația în care practic Transilvania a fost cea care a hotărît rezultatele alegerilor la nivelul întregii țări”.

Transilvania în post-comunism

Dacă ultima afirmație a citatului lui Gusztáv Molnár este adevărată (și este), iar schimbarea politică din 1996 a reprezentat un moment crucial în evoluția statului român (o să explic mai departe de ce îl consider așa), atunci Transilvania este regiunea care a „basculat” istoria în direcția ei cea bună. Se pune întrebarea dacă formula „moment crucial în evoluția statului român” (cu privire la alegerile din 1996) nu apare drept grandilocventă. Răspunsul nu poate fi dat astăzi în totalitate. Ceea ce am în vedere, este coincidența dintre schimbările politice din România și procesele de integrare de pe continent. Deciziile esențiale ale integrării euro-atlantice, cît și ale extinderii Uniunii Europene au fost judecate și planificate în jurul anului 1996. Este dincolo de orice îndoială că direcția politică mafiotic-naționalistă în care a mers România pînă în 1996 excludea România din marile structuri ale civilizației de tip european. România pare oarecum în situația de a fi prins, printr-un sprint cu sufletul la gură, ultimul vagon, de care se ține încă strîns, fără să se știe cît mai poate s-o facă și dacă nu cumva acest ultim vagon va fi lăsat, cumva, prin vreo gară. Dacă în 1999 România va fi nominalizată pentru al doilea val al NATO, atunci în alți doi-trei ani ea va deveni și membră a acestei organizații. Din acel moment, țara își va fi găsit un drum pe care îl va parcurge în meandre, dar oarecum sigură, drumul spre o democrație mai efectivă și mai prosperă, adică un drum opus celui al „statelor falimentare” pe care le amintește Gusztáv Molnár în eseul său. Cu aceste date, schimbarea politică din 1996 ar reprezenta o bifurcație („un moment crucial”) în istoria acestei țări. Doar că, „ce se va întîmpla cu România” nu depinde numai de

„ceea ce se întâmplă cu România”, ci și de „ceea ce se întâmplă în afara ei”. În cazul în care contextul regional și mondial va juca în favoarea țării, anul 1996 reprezintă, într-adevăr, anul bifurcației esențiale, bifurcațiedatorată, așa cum o spun datele, Transilvaniei.

Ce anume a făcut ca Transilvania să voteze altfel decât restul țării? Ce a făcut ca opțiunea ne-educaților, oamenilor în vârstă, muncitorilor industriali, masei rurale, categorii cu o înțelegere civico-politică limitată și conservatoare, dependente de propaganda unei televiziuni partizane ori de discursul demagogic², să fie învinsă în proporții decisive pe teritoriul acestei regiuni³?

Una dintre pierderile irecuperabile ale perioadei de tranziție a fost absența resurselor financiare și umane (în toată regiunea de influență sovietică), necesare pentru investigarea acestui fenomen extraordinar, al saltului de la comunism la societatea deschisă. Ne aflăm în fața unui proces nestaționar tipic, solicitând date empirice de mare finețe și rafinament al cadrelor conceptuale. Analizele sociologice, sondajele, evaluările politologice pe care le știm în cazul României sînt departe de a fi corespuns exigențelor specifice unor cercetări acoperitoare. În absența acestora ne rămîn ca referințe explicative păreri și observații de genul celor invocate de Gusztáv Molnár: „... românii ardeleni sînt mai de nădejde decât regătenii, ceea ce se datorează fericitei influențe a imperiului (Horia Patapievicu)”; „Valorilor central-europene ale iluminismului, reformei, toleranței și competiției care îi caracterizează îndeosebi pe românii ardeleni, li se adaugă în România forme ale culturii sociale și politice aflate sub influența contemplației și pasivității, adică a altor coduri, mai puțin active din punct de vedere social, ce sînt caracteristice zonei de valori ortodox-răsăritene (Emil Hurezeanu)”. Gusztáv Molnár însuși declară: „... atunci cînd vorbesc despre identitatea culturală specifică a ardelenilor (români, unguri și bineînțeles puținii germani rămași), mă gîndesc în primul rînd la atitudinea lor față de muncă și cultura lor politică, strîns legată de aceasta”.

Deși din diferite motive Gusztáv Molnár preferă să se refere în articolul său mai mult la rolul „identității ardeleni”, aș susține în continuare influența considerabilă a minorității maghiare pentru realitățile formale și practice ale statului român. Prin lupta lor politică pentru afirmarea drepturilor minorităților naționale, maghiarii au exercitat o extraordinară presiune asupra mentalității societății românești. În condițiile în care mitologia protocronistă a marcat vizibil conștiința publică, iar partea cea bună a elitei intelectuale românești se afla, în marea ei majoritate, sedusă de aventura culturală interbelică, strategia maghiară a alterităților, drepturilor, autonomiilor, autodeterminărilor a fost ca un torent conceptual năvălind peste o arhitectură vetustă. Pentru o societate care are impresia că România a fost proiectată de pe vremea lui Burebista, iar România Mare reprezintă sensul final al istoriei, punerea în discuție, cu atîta dramatism, a problemei Transilvaniei a adus lucrurile aproape cu picioarele pe pămînt. Formula des repetată după intrarea UDMR la guvernare: „pentru prima dată în istoria României minoritatea maghiară a fost integrată politic” are și o

prelungire în plan cultural: „la capătul celor șapte ani de post-comunism, pentru prima dată alteritatea a fost integrată în fondul cultural al societății românești”⁴.

Dar pare că, în contextul evoluțiilor europene, minoritatea maghiară din România va juca un rol considerabil și în viitor. Să fie limpede: extinderea Uniunii Europene este simultană cu transformarea ei într-o fortăreață. Tratatul Schengen construiește simultan un spațiu european comun și ridică un zid ce separă acest spațiu de lumea mai puțin prosperă și „mai puțin civilizată” din afară. Își va permite Ungaria să lase cei 1,7 milioane de maghiari de dincoace de Tisa, în afara „marelui zid”? Speculația primirii de către maghiarii din România a cetățeniei Ungariei, lansată de excesivi precum Ádám Katona, sintetizează după părerea mea cel mai bine întreaga teamă a comunității reprezentată de UDMR pentru o Ungarie „in” și o Românie „out”. Maghiarii de dincoace de Tisa nu pot fi simultan cetățeni ai României și cetățeni ai Ungariei. Ce se va întâmpla atunci? Aici joacă foarte bine logica „nuațnelor” sugerată de Gusztáv Molnár. Vor reuși România și Ungaria o cooperare astfel încât prima să fie „lipită”, constant și progresiv, de civilizația de la granița ei de la Vest, ca o soluție pentru destinul (și) al comunității maghiare? Societatea românească și vecina ei maghiară vor da răspuns la această întrebare în anii ce vin.

Competiția dintre „devoluție” și „integrare”

Ajung acum la următorul pas conceptual pe care îl face Gusztáv Molnár.

„Astăzi știm deja foarte bine că nu numai separatismul etnic, ci și omogenizarea națională poate duce la conflicte. În consecință, la baza acțiunii politice care să ducă la rezolvarea etnică a conflictelor trebuie să așezăm, în loc de etnicitate și naționalitate, teritorialitatea, identitatea teritorială. (...) Stăpânirea absolută a statului asupra »propriului« teritoriu sau, dacă preferați, suveranitatea absolută este astăzi un lucru cel puțin la fel de respingător (și periculos) ca tendința absolutistă a statului autocrat din secolul al XVII-lea de a stăpâni societatea civilă. (...) Soluția teoretică și practică a problemei au găsit-o englezii și în secolul al XVII-lea, și acum. În vremea glorioasei revoluții, prin împărțirea competențelor juridice între rege și parlament, iar astăzi prin introducerea devoluției, care realizează împărțirea rațională a puterii între parlamentul central și cele locale. Devoluția înseamnă că dominația asupra teritoriului statal, unic, exclusiv și spiritualizat prin 'sufletul național' este înlocuită cu pluralismul teritoriilor. Teritoriile locale (ținuturi istorice sau regiuni nou apărute) se transformă prin devoluție din obiecte aflate în administrația statului în subiecte ale statului, într-o anumită privință devin ele însele stat, după cum cetățenii au devenit 'suverani' în Europa occidentală a secolului al XVII-lea”. Opinia lui Gusztáv Molnár este că România nu are prea mult timp la dispoziție. Înconjurată de state falimentare (de la Muntenegru pînă în Siberia) ea trebuie să aleagă, după modelul englez, între devoluție sau federalism pentru a reuși modernizarea politică și integrarea internă a României.

Cunosc atracția exercitată asupra lui Gusztáv Molnár de conceptul devoluției. Dar nu acesta este un argument pentru a considera devoluția drept **singurul** sau **principalul** răspuns la importanta sa întrebare: „*Ce se întâmplă cu acele teritorii periferice care din punct de vedere cultural aparțin Occidentului, iar istoric Europei Centrale, și care, după lungile decenii ale centralizării forțate impuse de totalitarisme de dreapta și de stînga, direct proporțional cu afirmarea democrației, se distanțează din ce în ce mai spectaculos de regiunile est-europene ale statelor cărora le aparțin?*”

E limpede că Gusztáv Molnár oferă o mare încredere modelului lui Huntington inclusiv în „micul ei detaliu”: frontiera civilizației occidentale trece prin interiorul României, pe linia Carpaților, la estul Transilvaniei. E la fel de limpede că Gusztáv Molnár nu vede România **în principiu** integrată în Uniunea Europeană, oricît vor evolua datele ei economice (pentru că aparține altui spațiu cultural). El este la fel de pesimist și în ceea ce privește continuarea lărgirii NATO. Și atunci, „acele teritorii periferice” se refugiază în devoluție! Iată linia esențială a raționamentului lui Gusztáv Molnár, cu importante implicații politice. Față de raționament și concluzii am mai multe observații.

În primul rînd, aș observa că mitologia marilor „plăci geo-culturale” presupune inerția spațiilor omogene cultural, ca și cum acestea s-ar supune unui fel de macro-mecanică. A astfel de macro-mecanică nu ar fi altceva decît geo-politica dominată de cultură. După părerea mea, concepția e contrazisă flagrant de realitate. Un contraexemplu la îndemînă este mișcarea pașoptistă din România.

Din punct de vedere religios, stătuțelele românești aparțineau aceluiași spațiu ortodox din care făceau parte și Grecia, Bulgaria, Rusia, Serbia. Ultimele patru nu au cunoscut revoluția pașoptistă — și nici Polonia slavofonă. În nici un caz nu se poate spune că Moldova sau Muntenia arătau mai apropiate de Vestul continentului din alte puncte de vedere — cultural, social — decît, să zicem, Grecia sau Bulgaria. Erau societăți conservatoare — dacă nu înapoiate — închise — dacă nu chiar ostile. Ele aparțineau desigur „plăcii geo-culturale” ortodoxo-balcanice, nu occidentale.

Mișcarea pașoptistă, pentru care revoluția este un moment esențial, dar nu totul, a impus lumii românești o evoluție spectaculoasă. Revendicările ei de regim politic — republica, sufragiul universal — sau cetățenești — emanciparea evreilor, abrogarea pedepsei cu moartea, eliminarea pedepselor degradante — au pus țările române în fața celor mai înaintate idei politice de pe continent. Nu este vorba numai despre proiecte, ci de o mișcare care a reușit, în cîteva decenii, să modernizeze România cu o viteză incredibilă. Toată această operație a fost rezultatul acțiunii a cîtorva zeci de oameni politici, proporție insignifiantă în ansamblul societății românești, ale cărei tipologii umane erau foarte departe de Bălcescu, Rosetti, Brătieni, Golești etc. Iată deci un caz spectaculos în care, datorită unor procese ținînd de o țesătură internă foarte sofisticată și o interacțiune cu comunitatea internațională excepțională a deplasat lumea românească dintr-un spațiu cultural în altul. Fără

deriva din deceniile doi-trei ale secolului XX care a eșuat în cele două totalitarisme succesive, această deplasare ar fi fost dusă pînă la ireversibilitate.

Să revenim la contemporaneitate. Ce spun dezbaterile politice care s-au finalizat pînă acum cu deciziile de la Madrid și de la Luxemburg? E limpede că la Madrid s-a optat pentru o extindere ulterioară și, în acest moment, despre România se poate spune cel puțin că se află în cursa pentru integrare. În ceea ce privește lărgirea Uniunii Europene, și mai ferm avem o hotărîre de extindere a UE în regiuni cu preponderență ortodoxă (România, Bulgaria) în măsura în care aceste țări îndeplinesc criteriile de integrare. Care sînt criteriile politice și economice, nu culturale. Desigur, timpul poate să blocheze procesele (din motive interne României, așa cum vedem, ori externe), îndeplinirea criteriilor nu e simplă chestiune de bunăvoință și de timp. Dar unde este logica lui Huntington, în aceste evoluții? Nu este. În realitate, Gusztáv Molnár îmbrățișează ideologia scepticismului cultural din pură speculație conceptuală. El preferă o teorie grandilocventă în locul analizei datelor care îi sînt la dispoziție și pe care, de altfel, le cunoaște foarte bine. Altfel spus, el preferă „ideologia” întorcînd spatele argumentelor empirice.

Să trecem acum la „devoluție”. Sînt pentru un grad de descentralizare a vieții sociale cît mai ridicat, iar devoluția constituie un bun instrument al descentralizării. Ea și-a dovedit toată utilitatea în Italia, în Spania, pare să lucreze bine în Marea Britanie. Îi sînt, ca să spun așa, simpatetic. Numai că Gusztáv Molnár afirmă cu o siguranță exagerată: *„România, situată între două zone de state falimentare (...) nu are prea mult timp la dispoziție. Poate alege calea urmată de guvernarea Iorga (...) sau se poate hotărî să facă un pas radical, ce nu poate fi altceva decît reorganizarea țării pe baze federale, sau cel puțin acordarea posibilității devoluției Transilvaniei și celorlalte regiuni ale țării care își vor manifesta interesul în această privință. Ori-ori.* (subl. mea)”. Așa să fie oare? Care sînt totuși faptele propriu-zise ale modernizării, care te-ar obliga să alegi ori devoluție (federalizare) ori recentralizare fatală?

Instrumentele statului modern sînt, după cîte cunosc: drepturile și libertățile individului cu prelungirea lor, drepturile minorităților, pluralismul politic împreună cu ansamblul de puteri (autorități) care se bucură de un minim grad de independență⁵ efectivitatea instituțiilor (acestea necesitînd, în cazul României, o reformă esențială), autonomia locală, economia de piață — un inventar oarecare. Implică acestea **obligatoriu** devoluția? Evident, nu. Devoluția asigură însă, consideră Gusztáv Molnár, rezolvarea pozitivă a raporturilor etnice. Aici iarăși Gusztáv Molnár preferă concepte și principii în locul observării adevăratelor tendințe din societate. Tendința spre un „model românesc” al reconcilierii este foarte aproape de împlinire. „Modelul” a constatat în acceptarea de către forțele politice românești a unor standarde foarte înalte privind măsurile speciale de protecție a minorităților naționale, iar în contraparte, comunitatea maghiară a renunțat implicit la soluția proprie de protecție, adică sistemul

autodeterminării și autonomiilor ce nu-și află locul în cadrul constituțional românesc⁶. Cum s-a ajuns aici? Am fost martorii, în ultimii trei-patru ani, ai unei interacțiuni extrem de interesante pentru analiștii fenomenului politic: presiunea externă pentru depășirea contenciosului etnic (în contextul proceselor de extindere a structurilor europene la care România dorea să participe) și puternica presiune internă de a păstra intangibilă actuala Constituție. Este păcat să preferi „idealurile” în locul fascinantei experiențe a ceea ce s-a întâmplat în România ultimilor ani. Ceea ce mi se pare însă limpede, este faptul că sistemul măsurilor speciale este la fel de eficient pentru rezolvarea tensiunilor interetnice ca și devoluția și că el s-a impus.

Gusztáv Molnár poate replica că în timp tendința spre devoluție poate deveni preponderentă în ciuda evoluțiilor actuale. El poate da exemplu ultima idee venită de la Iași, Partidul moldovenilor a lui Constantin Simirad. M-aș opune la rîndul meu iritării sau indiferenței cu care opinia publică românească a răspuns acestei inițiative absolut legitime și în definitiv, semnificative, înnoitoare pentru mentalitatea societății românești. Dar iarăși propun în locul visurilor o autentică analiză a situației din România.

Or, analiza situației din România va arăta inaplicabilitatea modelului englezesc. Rapiditatea cu care s-au întâmplat lucrurile în Anglia — referendum separat în Scoția, reforma constituțională care a dus la constituirea parlamentelor scoțian și galez — a depins de cadrul juridic și politic britanic excepțional de permeabil la devoluția Scoției și Țării Galilor.

Nimic comparabil la noi. Devoluția înseamnă schimbare constituțională, adică o opțiune masivă (peste 2/3 din Parlament) și în mai multe etape⁷ în favoarea devoluției. Cînd Gusztáv Molnár spune: „voința politică a societății românești” el trebuie să aibă în vedere ceva foarte concret, cele două treimi ale Parlamentului necesare schimbării Constituției. Or, se pune întrebarea: pot apărea un curent politic transilvan și unul moldovean care să introducă în Parlament cele două treimi necesare? Nu văd nicicum, cel puțin într-o perioadă rezonabilă de timp. O politică rațională și actualul curs al integrării politice a comunității maghiare sînt suficiente pentru a produce modernizarea României, iar acestea nu au în fața obstacole insurmontabile, cum este opțiunea pentru devoluție.

Aici mai intervine un alt aspect, pe care nu avem voie să-l lăsăm la o parte. E vorba despre **competiția în timp a unor procese concurente**. Problema formulelor administrativ-politice necesare pentru afirmarea identităților regionale se pune uneori cu dramatism în cadrul unui stat centralizat. Nu același lucru în cadrul unui sistem integrat precum Uniunea Europeană. Aici regiunile pun în valoare unitatea lor de fapt — geografică, lingvistică, economică sau de alt gen — nu atît unitatea lor administrativă. Procesul de aderare la marile structuri internaționale, la acest sfîrșit de mileniu, pare mai rapid decît eventuale evoluții interne spre devoluție.

Gusztáv Molnár ne aruncă în față o mânășă binevenită, capabilă să aducă în câmpul de discuție românesc, ceva din savoarea dezbaterilor contemporane. Mi-e teamă însă că modul în care el tratează „Problema transilvană” întâmpină obiecții de fond. Încerc să sintetizez ceea ce am argumentat anterior. O eroare constă în atracția pentru conceperea identităților — cum este identitatea transilvană — ca „monade”⁸. Lucrînd cu monade, Gusztáv Molnár consideră că trebuie să aplicăm neapărat o etichetă politico-administrativă peste identitatea culturală. Nu este adevărat. Dacă identitatea ardeleană este ea însăși complexă, ea se manifestă punînd în valoare diferiți factori, neavînd nevoie de o acoperire formală. (Am spus că principala caracteristică, cu cele mai multe efecte, mi se pare totuși prezența puternicei comunități maghiare.)

Dar în primul rînd, aș nota caracterul esențialmente ideologizat al demersului său. Ideologia este o gîndire care strivește realitățile pentru ca ele să intre în logica modelului dorit. Sînt curios, cu cîtă ideologie și cu cîtă analiză se va răspunde pozițiilor lui Gusztáv Molnár? □

NOTE:

1. Miza majoră a teoriei huntingtoniene: nu doar că liniile culturale ar fi linii de demarcație, ci că acestea ar fi linii politice inerent tensionate.

2. Folosesc termenii în sens descriptiv, nu calificativ.

3. Ar fi greșită invocarea principiului „oamenii au votat contra”, nu „pentru”. Dacă principiul este parțial valabil — și este — el a operat uniform în toate regiunile țării, drept urmare, devine irelevant pentru explicarea diferențelor dintre regiuni.

4. Aș remarca, în context, precauția de care trebuie să dăm dovadă, atunci cînd facem apel la tradiție, pentru explicarea faptelor prezentului. Deși prezența germană a fost extrem de puternică în Transilvania și a fost primită cu mare receptivitate de către populația negermană, eu nu îi descopăr rolul în aceste procese pentru care minoritatea maghiară se află în poziție de locomotivă.

5. Independența instituțiilor care administrează puterile judecătorească, executivă și legislativă a devenit un clișeu. În realitate, lucrurile sînt ceva mai complicate. **„Regimul parlamentar nu mai funcționează pe baza teoriei separației puterilor în stat. Actorii reali ai luptei politice nu mai sînt Parlamentul și șeful statului — șef al puterii executive, ci Guvernul și majoritatea sa parlamentară, pe de o parte, și opoziția parlamentară, pe de alta.**

Guvernul este format de Parlament și răspunde politic numai în fața acestuia (parlamentarismul monist, căci sistemul parlamentarismului dualist, în care Guvernul răspunde politic și în fața Parlamentului, și a șefului de stat, a dispărut practic), puțin și răsturnat printr-o moțiune de cenzură. Simetric, puterea executivă dispune de dreptul de a dizolva Parlamentul.

Centrul real de decizie în stat se mută de la Parlament la Guvern. Partidul politic (sau coaliția de partide) care a cîștigat alegerile legislative, devenind partid majoritar în Parlament, devine automat și partid de guvernămînt, formînd deci Guvernul. Programul politic al acestui partid devine program de guvernare a țării, iar echipa conducătoare a partidului în cauză devine echipa guvernamentală, șeful partidului ocupînd funcția de prim-ministru.

De aceea, în fapt, nu Guvernul depinde de majoritatea parlamentară, ci aceasta din urmă este obedientă față de Guvern, adică față de liderul partidului.

Cazurile moțiunii de cenzură sînt extrem de rare și se datorează instabilității unei coaliții de guvernare. În plus, de multe ori conflictele între partidele care alcătuiesc coaliția majoritară se rezolvă în afara Parlamentului, Guvernul nu mai așteaptă moțiunea de cenzură, prezentîndu-și demisia în urma unei defecțiuni politice a coaliției.

Majoritatea parlamentară, în cazul democrațiilor consolidate, este disciplinată, fiind o simplă mașină de vot, o simplă anexă a Guvernului. Prin urmare, puterea reală de decizie în stat trece la Guvern, care o exercită prin proiectele de legi, cărora Parlamentul (majoritatea parlamentară) nu face altceva decît, în mod formal, să le dea doar haină de lege. Mai mult, uneori chiar haina de lege este dată tot de Guvern, pe calea delegării legislative, astfel încît Guvernul nu numai că ia decizia reală, dar tot el îi dă și forma juridică, emițînd o ordonanță (act care are forță juridică egală cu a legii).

De aceea, nu se mai poate vorbi de o separație între legislativ (real, majoritatea parlamentară) și executiv (real, Guvernul), ci de o confuziune a puterilor.” (Liviu-Corneliu Popescu, *Studii Internaționale* 3, 1997).

6. Ordonanțele de urgență adoptate în mai și iunie 1997 de Guvernul României au rezolvat problema cea mai consistentă, utilizarea limbii materne în administrație și educație. Aceste norme ce așteaptă trecerea prin Parlament sînt extinse și prin transformarea Recomandării 1201 în lege internă. O lege a minorităților naționale, a cărei adoptarea a fost anunțată pentru 1998 ar completa ultimele detalii ale sistemului de protecție a minorităților naționale — cum ar fi utilizarea limbii în justiție. (Vezi Gabriel Andreescu, Renate Weber, *Evoluția concepției UDMR privind drepturile minorității maghiare*, Centrul pentru Drepturile Omului, București, 1995; Renate Weber, „România și drepturile omului: standarde interne, standarde internaționale (1)”, *Revista Română de Drepturile Omului* nr. 13, 1996, pag. 27-38).

7. Întrucît forma de guvernămînt și caracterul unitar al statului „nu pot forma obiectul revizuirii” conform actualei Constituții, totul trebuie început prin abrogarea articolului nr. 148 (1).

8. De aici rezultă obiecția sa, că nu merg nici eu atît de departe „încît să trag din cele de mai sus posibilele consecințe pe plan instituțional”. Dar ce este mai „departe” decît a considera că Transilvania a basculat realitatea politică românească și a schimbat deja esențial conștiința de sine a societății românești?

*

Gabriel ANDREESCU (n.1952), absolvent al Facultății de Fizică din București în 1976, este co-președintele Comitetului Helsinki Român, membru fondator al Grupului pentru Dialog Social, director executiv al Revistei Române de Drepturile Omului. A publicat numeroase articole și studii, este autorul volumelor: *Sistemele axiomatice ale logicii limbajului natural. Funcții și operaționalizare*, *Cel mai iubit dintre ambasadori*, *Despre filosofia dizidenței*, *Patru ani de revoluție*, *România versus România*, *Naționaliști, antinaționaliști... o polemică în publicistica românească*, *Solidaritatea alergătorilor de cursă lungă*.

Chestiunea transilvană: dimensiune teritorială și dimensiune etnică

ANTONELA CAPELLE-POGĂCEAN

Studiul lui Gusztáv Molnár „*Chestiunea transilvană*” apărut în **Magyar Kisebbség** abordează „problema transilvană” din prisma teoriei huntingtoniene a civilizațiilor, făcând totodată referiri la integrarea europeană și euro-atlantică, precum și la problematica, în prima fază, teoretică a statului-națiune și a statutului său la acest sfârșit de secol. Unul din meritele acestui text este de a deschide o reflecție asupra modernizării și structurării statului român pe o bază care nu este etnică, ci teritorială, regională. Gusztáv Molnár se detașează astfel de discursul predominant în rândul elitelor române — în majoritate atașate modelului statului-națiune unitar, centralizat — dar și de cel al elitelor maghiare din Transilvania, care iau în considerare, în mare parte, reforma structurilor naționale pe o bază etnică, vizînd autonomia culturală, sau chiar teritorială în regiunile secuilor, a minorității maghiare.

În ceea ce mă privește, mă alătur lui Gusztáv Molnár în privința a numeroase puncte. Este cazul mai ales, al importanței, după părerea mea, observații legate de dificultatea maghiarilor din Transilvania de a-și privi în față identitatea, dificultate ce reiese din căutarea unei Ungarii ideale, națiune-mamă generoasă, imagine care ocultează realitățile sociale și politice de cealaltă parte a frontierei, sau, chiar căutarea României spirituale tolerante (căutare prezentă la unii intelectuali maghiari — vezi nota 47 la textul lui Gusztáv Molnár). Or, împotriva acestor proiecții ideale, Gusztáv Molnár propune ca soluție la problema transilvană reabilitarea teritoriului, mai exact a unui teritoriu, a unei regiuni — Transilvania — ca suport al unei politici care ar cuprinde locuitorii acestui spațiu, depășind astfel diferențele lor etnice, culturale, etc. Nu este vorba de reînvierea Transilvaniei dintre cele două războaie, ci de un demers care se sprijină pe constatarea deconstrucției postmoderne a statului-națiune. Acest demers mi s-a părut că se îndreaptă în sensul bun.

Rezervele mele sînt de două tipuri. Pe de o parte, contrar lui Gusztáv Molnár, sînt puțin convinsă că teoria huntingtoniană a civilizațiilor ar fi cheia universală care permite înțelegerea prezentului și descifrarea viitorului. Fără îndoială, civilizațiile există chiar dacă cele „șapte sau opt” civilizații identificate prin referințe esențialmente religioase au, după Huntington, un contur destul de vag și suferă de un insuficient travaliu de conceptualizare. Dar sînt ele oare actori politici? Dacă importanța crescută a culturalului este una din caracteristicile evoluției lumii contemporane, ea nu este totuși singura. Fragmentarea culturală însoțește globalizarea. Economia, dar și politica, joacă un rol mai important poate decît culturalul, în integrarea regională, de exemplu. Observ că Uniunea Europeană proiectată să grupeze țările creștinătății occidentale, a integrat deja Grecia ortodoxă, și s-ar putea deschide în fața unui Cipru împărțit între ortodoxie și islamism, dar și „noilor democrații” ale Europei Centrale. Cazul Turciei este particular, aici intervenind într-adevăr culturalul, identitatea musulmană. În ce privește NATO, acesta cuprinde atît Grecia cît și Turcia.

Cred astfel că lărgirea structurilor europene și euro-atlantice nu este regizată de considerente de ordin civilizațional, chiar dacă și acestea pot interveni. Dar motivele economice, politice, geopolitice influențează mai mult acest proces. Exemplul Slovaciei este revelator în acest sens, ea făcînd parte din același ansamblu „civilizațional” central-european și fiind cu toate acestea ținută la distanță de NATO și Uniunea Europeană din motive politice, legate de insuficiențele democrației sale. Alegerea celor trei țări central-europene pentru primul val al lărgirii NATO a fost o alegere americană. Statele Unite au fost cele care s-au opus cererii formulate de mai multe diplomații occidentale de a integra în același moment și România și Slovenia. Au jucat un rol aici și considerații de natură economică, printre altele; costul lărgirii, mai scăzut pentru trei țări decît ar fi fost pentru cinci, a influențat administrația Clinton, care vroia să îndepărteze spectrul unui conflict cu propriul său Senat, chemat să ratifice lărgirea și să-și dea acordul pentru noile cheltuieli impuse de deschiderea NATO spre Est.

Ca și Huntington, Gusztáv Molnár acordă civilizației rolul decisiv în explicarea lărgirii structurilor euro-atlantice și europene, insistînd asupra diferenței dintre modernizare și occidentalizare. El consideră că, prin decizia elitelor politice, se poate moderniza o țară cu rezultate concrete la sfîrșitul cîtorva decenii, dar că este, în schimb, mult mai dificilă occidentalizarea unei țări care nu aparține dintru început civilizației occidentale, fiindcă acest lucru ar presupune o mutație de civilizație, posibilă eventual după un contact neînterupt de mai multe secole cu Occidentul, fără a fi totuși o certitudine.

Dacă subscriu distincției occidentalizare/modernizare, nu cred totuși în scenariul huntingtonian al Occidentului contra restului lumii. Modernizarea unei societăți non-occidentale nu se întoarce în mod necesar, invariabil împotriva

Occidentului. Dacă cred, alături de Gusztáv Molnár, că occidentalizarea este mult mai dificilă decât modernizarea, am în schimb câteva rezerve față de reificarea Occidentului și a civilizației sale, viziune care dezvăluie o percepție esențialistă a civilizațiilor. Conceptul de Occident mi se pare că este o construcție intelectuală și politică modernă care nu acoperă o realitate compactă și omogenă. Dimpotrivă, Occidentul apare ca o realitate complexă, în mișcare, care împărtășește tendințe de evoluție și de valori. Huntington însuși recunoștea existența în sînul civilizației occidentale a două subdiviziuni: civilizațiile nord-americană și europeană. Dar diferențe există chiar în interiorul civilizațiilor europene. Individualismul este mult mai înrădăcinat în societățile nord-europene decât în Italia de Sud, de exemplu. Relațiile dintre stat și biserică au evoluat de-a lungul timpului, în sensul laicizării societăților, și continuă să prezinte diferențe distingîndu-se statele laice — mai ales Franța unde se insistă pe separarea netă dintre stat și biserică — de celelalte. Pentru țări central și est-europene ca România sau Ungaria, occidentalizarea nu mai are astăzi aceeași semnificație ca în secolul XIX. „*Polgárosodás*” din acea epocă făcea trimitere la „*polgár*”. Ori „*polgár*”-ul occidental al secolului XIX, burghezul-cetățean, nu mai există în societățile de masă vest-europene, depolitizate, ale sfîrșitului de secol XX.

A spune că Occidentul se schimbă, că nu este omogen, nu înseamnă negarea existenței tendințelor grele, revelind durată lungă, a „timpului imobil”, după formula lui Braudel. Nu înseamnă respingerea centralității anumitor valori — respectul față de individ mai ales, — care dă sens acestei categorii. În anumite cazuri aceste valori sînt rodul unei evoluții organice, iar în alte cazuri rezultatul unui proces de difuziune și de apropiere. Difuziunea anumitor valori occidentale se succede în societățile non-occidentale central și est-europene în favoarea intensificării legăturilor și relațiilor cu Vestul, de la prăbușirea regimurilor comuniste în 1989. Deci, eu văd această apropiere între Vest și „noile democrații” ca pe un proces de lungă durată. Continentul european este fără îndoială marcat de diversitatea culturilor — Jenő Szűcs¹ vorbea de „trei Europe”, însă delimitările civilizaționale dintre Occident și restul continentului nu sînt atît de nete. Am fi mai mult confrunțați cu o hartă în trepte, cu țări mai mult occidentalizate și altele mai puțin, iar în interiorul statelor, cu regiuni mai dezvoltate și cu altele mai puțin dezvoltate. Ungaria este cu siguranță mai occidentalizată decât România; totuși nu văd o ruptură civilizațională între Ungaria și România, în ciuda unor diferențe reale. Transilvania, la rîndul ei, este mai occidentalizată decât Vechiul Regat. Amprenta trecutului — dominația habsburgică și integrarea în Dubla Monarhie mai apoi — este în mod sigur prezentă atît în arhitectură cît și în mentalitate, și determină particularitatea acestei regiuni. Dar putem vorbi astăzi de o fractură civilizațională între Transilvania și Vechiul Regat? Dacă demersul de tip „*Nation Building*” început după 1918 n-a avut un succes total — lucrarea

Irinei Livezeanu² despre debutul acestei perioade este interesantă în această privință —, a indus oricum schimbări profunde ducând la o omogenizare, desigur, foarte imperfectă, a teritoriului național român. De exemplu, industrializarea masivă din anii 1960 a modificat structura etnică și socială a orașelor transilvane. Transilvania a „asimilat” o parte din populația Moldovei și a Valahiei instalată aici. Totodată, s-a schimbat și ea.

Or, cred că abordarea în termeni de „clash” [ciocnirea, n.t.] al civilizațiilor are tendința de a absolutiza diferențele culturale, în timp ce evoluția în curs pe continentul european le relativizează câte puțin, multiplicând formele de integrare. NATO a acordat un statut special Rusiei și Ucrainei, și, din motive evidente, ea este prezentă mai mult în Bosnia decât în țările central-europene.

Cu toate acestea observ că Gusztáv Molnár este mai flexibil decât Huntington în ce privește problema occidentalizării. Cu câteva excepții (Mexicul mai ales), Huntington apreciază că posibilitatea de a occidentaliza țările non-occidentale este foarte slabă de vreme ce, spune el, tot ceea ce determină specificitatea Occidentului există deja dinainte de iluminism și începutul modernizării. Gusztáv Molnár lasă deschisă, din partea sa, poarta „occidentalizării”. El crede în capacitatea Transilvaniei „mitteleuropene” de a integra în mod simbolic România în Europa Centrală și deci în Europa, și de a scăpa astfel de Europa de Sud-Est. El justifică această distanță luată față de Huntington prin interesul său pentru „geopolitica internă”, mai sensibilă decât „marea geopolitică” la problematica „limes-ului” (hotar n. trad.) — pentru a relua numele dat de Gusztáv Molnár cercului de intelectuali maghiari din Transilvania, pe care l-a organizat în anii 80.

A doua rezervă privește adaptabilitatea modelului britanic al „devoluției” la contextul transilvan. Să nu uităm că nici Scoția nici Țara Galilor nu au făcut obiectul unei rivalități între state. În cele două cazuri, identitatea regională a locuitorilor nu a fost concurată de identitatea etnică. Nu este cazul Transilvaniei, disputată de ideologii naționale maghiare și române, chiar dacă Ungaria nu mai formulează pretenții teritoriale asupra Transilvaniei. Aici, identitatea etnică învinge identitatea regională sau identificarea cu statul. De fapt, statul român este un stat fragil și elitele sale se mai îndoiesc pe undeva de legitimitatea sa. Integrarea verticală a societății (separarea elite/societate este sensibilă), cât și integrarea orizontală (cea a minorităților mai ales) rămân incomplete. Or, pentru ca descentralizarea să funcționeze, ar trebui ca statul să aibă mai multă legitimitate, de o parte, iar de altă parte, ca identitatea etnică să nu se manifeste atât de puternic: locuitorii din Transilvania ar trebui să se simtă mai întâi transilvani, înainte de a se identifica ca etnici români sau maghiari (germanii rămân astăzi, din păcate, prea puțin numeroși, pentru a putea influența acest proces).

În mod cert, particularitatea Transilvaniei în corpul național român este reală și o identificare regională există. Rezultatele alegerilor, evocate pe drept

de Gusztáv Molnár, relevă un decalaj al dezvoltării între această provincie și Vechiul Regat. Dar aş adăuga faptul că ele dezvăluie în egală măsură greutatea votului etnic: într-adevăr în Transilvania PUNR adună cel mai mare număr de voturi, chiar dacă cunoaşte o prăbuşire a popularităţii sale începînd cu 1996. La fel, tot aici îşi are rădăcinile aripa naţionalistă a Partidului Naţional Ţărănesc.

Aş spune că momentul instituţionalizării acestui particularism regional în structurile statului mi se pare încă destul de îndepărtat. Dar să admitem ipoteza în care Bucureştiul şi elitele româneşti ar fi gata să se împace cu ideea descentralizării şi a instituirii unui parlament transilvan. În acest caz, nu ar fi oare acest parlament inevitabil confruntat cu unele din problemele — inscripţii bilingve, învăţămînt în limba maghiară etc. — care suscită deja patriotice lupte oratorice în Parlamentul de la Bucureşti? Cu atît mai mult cu cît maghiarii nu ar mai reprezenta 7%, ci de trei ori pe atît. În această privinţă Gusztáv Molnár nu ne dă prea multe detalii. Date fiind aceste lucruri, nu cred că românii sînt gata astăzi să accepte o astfel de descentralizare, după cum nu cred nici ca maghiarii să fie dispuşi să renunţe la revendicările lor de autonomie etnică, în favoarea unei autonomii regionale mai mari.

În schimb, pe viitor, sistemul descentralizării nu apare ca imposibil, deşi numai în anumite condiţii. Avansarea integrării României în structurile occidentale ar putea dedramatiza şi depasiona problema statului-naţiune în ochii românilor. Cu atît mai mult cu cît integrarea presupune renunţarea la părţi întregi din suveranitatea naţională. Ea impune în egală măsură o democratizare a societăţii, mai ales în direcţia unei descentralizări mai pronunţate. Democratizarea înseamnă de asemeni, pentru cetăţenii români, recunoaşterea faptului că statul nu le aparţine în exclusivitate, concetăţenii maghiari, la fel ca şi românii, sînt la ei acasă în Transilvania şi trebuie să beneficieze în consecinţă de drepturi culturale şi lingvistice generoase şi de anumite forme de autonomie. Problema autonomiei teritoriale pentru secui mi se pare mai delicată, dar cred că o descentralizare reală ar putea lărgi considerabil cîmpul de manevră al elitelor locale şi regionale, fie ele româneşti sau maghiare. Negocierea cu maghiarii şi deschiderea statului român în faţa acestei minorităţi ar consolida fidelitatea acesteia faţă de stat. La rîndul lor, maghiarii ar trebui să accepte ideea că nu pot să prospere în Transilvania fără să dialogheze cu românii, doar izolîndu-se în ghettouri şi glorificîndu-şi trecutul. Trebuie timp pentru un asemenea proces despre care face totuşi dovadă prezenţa UDMR la guvernare. Oamenii politici pe care îi vizează Gusztáv Molnár pot într-adevăr să accelereze sau din contra să întîrzie mişcarea. Esenţial, mi se pare, este de a se ajunge la o anumită încredere reciprocă necesară pentru a putea duce la bun sfîrşit un proiect de descentralizare.

Studiul lui Gusztáv Molnár are marea virtute de a elibera reflecţia asupra reformei statului din perimetrul înfruntării româno-maghiare. Acest demers,

fondat pe teritoriu, ar trebui să constituie sursă de inspirație, putînd să adune în același timp reprezentanți ai majorității și ai minorității în jurul cîtorva puncte de consens, mai ales decalajul dezvoltării între Transilvania și Vechiul Regat sau voința de integrare europeană. Pe lângă modelul britanic de devoluție, care nu ia în considerare dimensiunea etnică, foarte prezentă în Transilvania, modelul belgian, care distinge comunități teritoriale și comunități lingvistice, ar putea în egală măsură servi ca punct de plecare în reflecția asupra structurării statului român. Ar fi evident vorba de o sursă de inspirație și nu de un model de copiat.

Cred, ca și Gusztáv Molnár, că trebuie privilegiată dimensiunea teritorială, regională pentru a reforma și moderniza statul român. Dar nu cred că se poate lăsa în întregime la o parte aspectul etnic al „problemei transilvane”. Nu încă. □

NOTE

1. Jenő Szűcs, *Cele trei Europe*, Paris, L. Harmattan 1985.

2. Irina Livezeanu, *Cultural Politics in Greater Romania, Regionalism, Nation Building, and Ethnic Struggle, 1918-1930*, New York, Cornell University Press, 1995.

Traducere de Izabella Gidró

*

Antonela CAPELLE-POGĂCEAN (n.1968), absolventă a Facultății de Filologie a Universității Babeș-Bolyai, Cluj, este doctorandă la Institutul de Științe Politice din Paris, titlul tezei de doctorat fiind *Reprezentarea națiunii la intelectualii maghiari (din Ungaria și România) și români după 1989*. Este autoare a numeroase studii și articole referitoare la relațiile româno-maghiare.

Descentralizare sau recentralizare în Europa dunăreană. Cazul României

VICTOR NEUMANN

Cînd discutăm despre europenitatea sau non-europenitatea României și cînd intenționăm să acordăm un cec în alb Transilvaniei în speranța că această regiune va deveni impulsul modernizării statului român, trebuie să fim și circumspecți în sensul că, fără o bună măsură a lucrurilor, nu știm exact despre ce impuls poate fi vorba. Studiul lui Gusztáv Molnár aduce în discuție un subiect aproape tabu în științele social-politice profesate în România și transferă provocările politologilor occidentali pe terenul societății civile din Europa dunăreană, ceea ce este un merit incontestabil. Nu mai puțin important este că sociologul budapestan invocă problema transilvană din perspectiva europeană și nu din perspectiva etno-națională, încă practică de statele din arealul amintit. Mai mult, el vede fenomenele în directă relație cu viitorul României, neacordînd nici un fel de credit acelor idei ce au contribuit la închiderea statelor zonei în societăți organice, autarhice. Fără să fie o noutate pentru *intelligentsia* română, reluarea ideii că modelul cultural al Europei Centrale este purtător de mesaj politic își are semnificația sa, corect înțeleasă de unii, brutal sancționată de alții. Întrebarea lui Gusztáv Molnár legată de ceea ce se va întîmpla cu regiuni periferic situate față de Occident (istoricește aparținînd Europei Centrale), pare a fi justificată și este de preferat ca ea să stîrnească un dialog decent, în care să primeze analiza rațională a fenomenului. În fond, administrarea defectuoasă, centralist-contra-productivă a României contemporane face ca asemenea întrebări să fie justificate, și, în consecință, punctele de vedere teoretice care să contribuie la ieșirea din impasul actual nu pot fi decît benefice.

Nu este permis să procedăm în chip reducționist cînd facem comparații între două sau mai multe tipuri de civilizații. Lumea de ieri, dar mai ales aceea de astăzi, are repere multiple, care sînt rezultatul coabitărilor plurale, al transferului de informații, al împrumutului reciproc de valori. Apoi, evoluția gîndirii politice,

dinamica vieții, nu concordă întotdeauna cu previziunile politologilor ori futurologilor eminenți. Prin urmare, nici compartimentările ce reies din hărțile lui Huntington nu sînt de fiecare dată relevante. Ele pun o problemă, trimit la eventuale demarcații de ordin politic datorate setului de valori ce caracterizează o civilizație. Se întîmplă ca ele să afirme răspicat că Europa s-ar termina la arcu carpat. Fie însă că analizăm suprafața lucrurilor, adică politica, fie că intrăm în labirintul trăsăturilor ce definesc o cultură în sens de civilizație, vom constata că nîcînd lucrurile nu sînt liniare. A fi tranșant îmi pare cel puțin incorect, și aceasta pentru că studiile noastre nu pot elabora — în cazul în care se iau în serios — mai mult decît puncte de vedere la nivelul bunului simț comun. Credibilitatea lor e sporită doar dacă sînt aduse în discuție argumente istorice, sociologice, economice, psihologice, filosofice. Altminteri, speculația face loc celor mai hazardate ipoteze. Dovada cea mai concludentă e oferită de jocul cifrelor statistice, ce lasă mult de dorit de îndată ce ele fac posibilă ignorarea faptelor istorico-politice, dar mai cu seamă a realităților social-economice.

Spre a deschide o perspectivă cel puțin acceptabilă asupra problemei transilvane, cred că ar fi util să ținem seama de faptul că această regiune (la fel ca altele cu o tradiție istorică asemănătoare, cazurile Sileziei, Moraviei, Galiției, Slovaciei, Croației, Bucovinei, Banatului, de pildă) s-a emancipat tîrziu și parțial în comparație cu regiunile franceze, nord-italiene, olandeze. Multă vreme, inclusiv în prima jumătate a secolului al XIX-lea, amintita regiune nu a dat semne suficient de clare că ar fi cu adevărat interesată de evoluția civilizației moderne europene și de însușirea regulilor ei, și, cu atît mai puțin, că ar intenționa să aparțină în întregime Europei în sensul apusean al termenului. O relație cu Apusul — modestă, dacă o raportăm la ansamblul populației —, a funcționat ca urmare a unui ecou al umanismului renescentist și al Reformei luterano-calvine. Se poate spune că o parte din elita fostei provincii austriece, respectiv, austro-ungare, a fost tentată să-și apropie setul de valori europene încă din secolul Luminilor și că uneori a și reușit, în pofida marelui handicap economic și social pe care îl avea. Ceea ce întîrziase în acest areal erau formarea individului, respectiv, a clasei de mijloc, organizarea vieții comunitare și procesul industrializării. În schimb, discrepanța dintre aristocrație (de sorginte medievală) și țărănime se adîncise într-un ritm galopant. Aceeași aristocrație a căutat să promoveze modernitatea atunci cînd timpurile nu au mai permis o altă evoluție. Beneficiul urma să fie tot al ei, de unde și consecințele dramatice ale evoluției viitoarelor entități statale din zonă.

Totalitarismele veacului al XX-lea s-au putut manifesta în voie într-un context în care organizarea social-comunitară era limitată, iar spiritul critic al celor mulți, absent. Micul segment al nobilimii transilvane nu a fost creator de comunități civile. În pofida dezvoltării vieții orășenești, a existenței breslelor meșteșugărești și comerciale la Brașov, Sibiu, Cluj, Sighișoara, Bistrița, Mediaș, Alba-Iulia, stratul social majoritar a continuat să rămână pînă la sfîrșitul

secolului al XIX-lea în afara circuitului pieței economice de inspirație vest-europeană. Amintitele centre au rămas ele însele departe de experiența orașelor italiene, engleze, olandeze, a căror explozie economică în veacul al XVIII-lea s-a datorat în primul rând organizării vieții comunitare. Apoi, între burgurile medievale din Transilvania și lumea rurală era o prăpastie care a rămas perceptibilă pînă în secolul al XX-lea. Satul a fost dintotdeauna predominant, ceea ce a făcut ca, în momentul în care au gândit noile structuri statale ale evului modern, intelectualii să țină seama în primul rând de tradițiile acestuia și nu de cele ale orașului. Alfabetizarea nu s-a făcut de jos în sus, ci invers. Ea a fost posibilă — la fel și multiplicarea informației — ca urmare a interesului și a intervenției administrației austriece, prin care se explică de altfel ridicarea nivelului educațional al populației. Programul reformist al Vienei, altminteri bine intenționat, urmărea să pregătească populația pentru a administra mai ușor Transilvania și a o aduce la nivelul celorlalte provincii imperiale. Tot astfel, reformele școlare ale habsburgilor au creat premisele apariției micilor națiuni, care vor evolua pe principii contrare Vienei, dar aproape identice cu ale gândirii politice prusace. Cu alte cuvinte, procesul fusese invers aceluia din Occident. Emanciparea nu s-a produs în urma unei necesități sociale, ci în urma impunerii direcției dorite de centrul de putere politică. Vom înțelege și mai bine fenomenul amintit cînd vom constata că formarea națiunilor și a statelor occidentale a fost întru totul diferită. În ceea ce privește emanciparea populației din Transilvania (în măsura în care se poate vorbi despre un asemenea lucru), ideea era de a forma buni muncitori în minele de cărbuni sau de aur, în metalurgie, în construcții, funcționari care să fie buni executori ai comenzilor de la centru, dascăli de școală și preoți necesari alfabetizării.

Geneza națiunilor moderne europene a echivalat în cazul Europei Centrale (dunărene) cu o confuzie. De unde și disfuncționalitățile apărute pe parcursul ultimilor 150 de ani. Mă gîndesc la formarea națiunii în jurul conceptului de etnie, căruia i s-a atribuit sensul de păstrătoare a tradițiilor pure provenite din mediul rural. Lectura operelor romantismului german a făcut ca ineptiile pe această temă să se multiplice, astfel încît discursul mitopoetic al lui Herder sau Fichte (avînd ca principal punct de referință *Völkischkultur*-ul) a fost repetat cu o dulce inconștiență în variantele lingvistice cehă, slovacă, maghiară, sîrbă, română, bulgară, greacă. În fapt, e vorba de una și aceeași teorie, apelînd la resurse tradiționale relativ identice. În secolele al XIX-lea și al XX-lea acest discurs a fost încurajat de savanți. Așa se face că el a devenit curs universitar, manual de școală generală sau de liceu, carte așa-zis științifică de istorie sau etnografie, alteleori, prilej de preținse studii doctorale în disciplinele sociologie și filosofie¹. Prin urmare, politicianul format la asemenea izvoare n-a făcut decît să creadă că este de datoria lui să apere ficțiunea ce i-a fost inoculată pe toate căile. De aici s-a născut discrepanța față de o realitate adesea mult mai complexă, în care nu unicitatea cultural-tradițională era dominantă, ci diversitatea.

Pentru cine cunoaște configurația multiplă a Transilvaniei (dar și a altor regiuni învecinate) este limpede că nu așa-zisul etnic ar fi fost îndreptățit să devină punctul de referință în jurul căruia să se petreacă tranziția spre o nouă etapă istorică. Când August Ludwig Schlozer a abordat problema Transilvaniei, el a ignorat varietatea culturală a regiunii. L-a preocupat exclusiv trecutul sașilor de aici, respectiv, cultura de limbă germană ca produs al cercurilor aulice închise, ceea ce nu i-a conferit șansa unei perspective adecvate realității. Modelul său istoriografic, aidoma aceluia teoretic al lui Herder, a fost preluat de maghiari și români în cursul secolului al XIX-lea. Au prosperat etnicismele și a apărut falsa concurență între comunități, devenind astfel posibilă ascensiunea naționalismului în dauna liberalismului. Exemplele oferite de Ferenc Kazinczi și József Kemény, de Alexandru Papiu Ilarian și August Treboniu Laurian sînt cît se poate de concludente. Imaginea fiecărui grup a fost — din păcate, în multe cazuri a rămas pînă astăzi — unilaterală, subordonînd fizionomia culturală a întregului teritoriu unei singure părți. De aici s-au născut cele mai multe imagini fictive pe baza cărora au fost îndoctrinate nu doar mulțimile, dar și elitele².

Acesta e motivul care mă face să cred că referințele istorice nu pot lipsi atunci cînd intenționăm să decodăm fenomenele cu care se confruntă regiunile Europei Centrale, mai ales că evoluția lor este strîns legată de mișcările culturale și politice anterioare. În *Tentația lui Homo Europaeus. Geneza ideilor moderne în Europa Centrală și de Sud-Est*, ediția I, Editura Științifică, 1991, ediția a II-a Editura All, București, 1998 (a se vedea și versiunea americană, *The Temptation of Homo Europaeus*, East European Monographs, Boulder, Colorado, 1993) am arătat că, în evaluarea procesului de emancipare a spațiilor Europei dunărene, nu trebuie pierdut din vedere faptul că dincolo de linia Hamburg-Triest cea mai mare parte a populației a rămas neștiutoare de carte pînă la sfîrșitul secolului trecut. „Absența instituțiilor proprii de învățămînt, absența școlilor medii și superioare laice, va duce la stabilizarea păgubitoarelor diferențe sociale cu urmări în planul comunicării și înțelegerii pe orizontală”, aspect pe care sociologii și istoricii îl trec prea ușor cu vederea în momentul în care proiectează propriile lor aspirații în locul imaginii reflectate de studiile „terestre”.

Abia la finele veacului al XIX-lea a avut loc instituirea valorilor civilizației occidentale și în spațiul Europei dunărene. Acela a fost momentul fast pentru Transilvania, moment în care s-a realizat prima tranziție pe scară largă la lumea modernă, la setul de valori occidentale. E vorba de anii 1880-1918, atunci cînd are loc o explozie demografică fără precedent în orașele regiunii, cînd se construiește mult și nu doar în centrele cunoscute, dar și în micile orașe care dobîndesc o configurație arhitecturală europeană³. Se pun în funcțiune noi administrații după modelul marilor burguri, se diversifică producția economică, sînt adoptate principiile comerciale universal valabile pe continent. Cultura înaltă

va juca un rol în pregătirea transformărilor sociale de anvergură. Prioritate avusese însă apariția și dezvoltarea clasei de mijloc, multiplicarea societăților cu interes pentru artă, meserii, știință, tot ceea ce putea provoca mutații de mentalitate deosebite la nivelul mulțimii. Atunci s-a cheltuit enorm în crearea infrastructurii.

Așa se face că Transilvania va avea nu doar orașe de talia Clujului, Brașovului, Sibiuului, Tîrgu-Mureșului, dar și centre mai mici, capabile să formeze structuri sociale și economice proprii, precum Turda, Sebeș, Deva, Orăștie, Miercurea Ciuc, Sfîntu Gheorghe, Odorheiu Secuiesc, Hunedoara, Zalău, Șimleu Silvaniei. În Banat, se dezvoltă nu doar Timișoara, ci și Reșița, Lugoj, Jimbolia, Sînnicolau Mare. În Bihor, Oradea Mare ia un avînt fără precedent, devenind simbol al vieții culturale de avangardă⁴. Satu Mare și Careii Mari răspund unor aspirații sociale și economice diverse, ceea ce fie le obligă la, fie le facilitează contacte multiple cu regiunile mai vestice. Conform studiilor istorice, cel mai industrializat și mai modern oraș a fost Timișoara. La 1910, capitala Banatului avea o populație de 72.555 locuitori, două universități tehnice, două episcopate, 62 de fabrici cu producție mică și mijlocie, 132 de asociații profesionale, șapte cotidiane, 17 tipografii, o viață muzicală de cel mai înalt nivel, societăți științifice etc. După Budapesta, devenise cel mai important centru din partea ungară a imperiului⁵. Surclasa de departe toate orașele din Transilvania. Deschiderea îi fusese asigurată de trilingvismul (maghiara, germana, sîrba sau româna) practicat în modul cel mai firesc de majoritatea covîrșitoare a populației. Fără a discuta alte aspecte, ar merita să reținem că centrul de greutate al primei mari modernizări zonale s-a aflat în Banat și nu în Transilvania. Diferențele între cele două regiuni au fost și încă mai sînt marcate de fizionomia spirituală a Timișoarei, respectiv, a Clujului. Cea dintîi, mai dispusă spre o viață comunitară plurală, cel de-al doilea, închis în propriile capcane cultural-tradiționale și insistînd pe coordonatele etno-lingvistice, alimentat fiind de vechea universitate maghiară la sfîrșitul secolului al XIX-lea ori de universitatea Babeș-Bolyai la sfîrșitul acestui secol — în ambele ipostaze, frustrările create de poziția secundă fiind explicabile, dar nu productive în sensul edificării societății deschise. Observațiile acestea nu încearcă să diminueze rostul analizei problemei transilvane de astăzi. Ceea ce este important din perspectiva studiului lui Gusztáv Molnár este că ambele regiuni — privite ca una singură ori nu — pot deveni repere pentru un proces contemporan de reapropiere a României de valorile europene.

Se întîmplă ca în perioada interbelică unele din fostele provincii ale monarhiei austro-ungare să devină motorul industrializării și urbanizării statelor formate după primul război mondial. Cazurile Boemiei și Moraviei sînt cel puțin sugestive. Nu însă și acela al Transilvaniei. Gusztáv Molnár atrage atenția asupra faptului că Transilvania, cu toate că era mai avansată din punct de vedere instituțional și comunitar, a ajuns după 1918 o provincie total subordonată unui alt centru de decizie politică, și anume Bucureștiului. Dintr-o regiune formată pe

coordonatele civilizației Mitteleuropei, aflată în plină explozie urbanistică în ultimele decenii ale vieții imperiului dualist, ea intrase în raza de influență a unui alt mod de gândire culturală și politică. Pe acest fond, aspirațiile integrării în civilizația europeană au fost estompate de o politică de orientare naționalistă și de profesarea principiilor de origine balcano-orientală. Tragedia deriva din faptul că habitatul din Vechiul Regat al României nu a fost un model în sensul în care transilvănenii îl moșteniseră de la stăpînii predecesori. Pe de altă parte, se cuvine să reținem că și Vechiul Regat al României a fost tentat să se integreze în Europa, însăși geneza statului la 1859, ca și ulterioara evoluție indicînd persistența modelelor francez și germano-prusac. Aceste aspecte nu pot fi neglijate din momentul în care sînt evaluate trăsăturile gândirii politice profesate de intelectualitatea românească. Dar, ceea ce s-a observat mai puțin sau deloc, în Muntenia și Moldova discrepanțele între elite și mase erau foarte mari și nici o administrație din ultimele două veacuri nu s-a ocupat de diminuarea lor, așa cum am văzut că s-a întîmplat în Transilvania, Banat, Bihor și Sătmar.

De aici s-a născut diferența de civilizație între zona nord-carpatină și aceea sud-carpatină, invocată nu doar de Gusztáv Molnár, ci și de mulți alți cercetători ori intelectuali. Sociologul budapestan atrage atenția asupra unui element ce nu poate fi ocolit în cadrul examinării temei. El susține că, în pofida centralismului excesiv, populația Transilvaniei a reușit să-și conserve un standard de viață ceva mai ridicat decît acela al altor regiuni ale României contemporane și că orientarea sa pro-occidentală a ieșit în evidență cu ocazia alegerilor legislative și prezidențiale din anii 1990, 1992 și, mai ales, 1996. Părerea mea este că ar fi multe de analizat, comentat și nuanțat pe marginea acestei afirmații. Ceea ce pare destul de limpede este că argumentelor istorice, pe care le-am preferat mai sus spre a explica problema transilvană (cîteva dintr-o infinită paletă derivată din studii fundamentale), li se alătură și acelea de proveniență sociologică. Mai cred că, în pofida diferențelor, civilizațiile care se învecinează se și fecundează reciproc⁷. Existența ortodoxiei, ca și a catolicismului de o parte și de alta a Carpaților e unul din exemplele ce merită să rețină atenția cercetătorului. Și nu e singurul.

Pe parcursul a opt decenii, România a fost condusă cînd autoritar, cînd dictatorial. Politica față de Transilvania — aici punctul meu de vedere coincide încă o dată cu acela al lui Gusztáv Molnár — a fost una de subordonare ori de blocare a inițiativelor regionale. Supravegherea permanentă a creat un disconfort psihic pentru „minoritari”, mai apoi și pentru „majoritari”. Bucureștiul, în schimb, a avut privilegiile capitalei, devenind orașul României cu multiple influențe europene (păstrînd cîteva trăsături de sorginte bizantină și turcă) și singurul pol referențial pentru un stat cu dimensiuni destul de mari. El i-a apropiat sau i-a obligat pe ardeleni să păstreze contactul cu centrul de putere. Mai mult, s-a erijat — așa cum o face și astăzi — în cel care dă tonul în toate mișcările

economice, culturale, social-organizatorice. Rolul său insular în Vechiul Regat nu a trecut neobservat. El a ieșit în relief încă din anii interbelici, atunci când studioșii din Transilvania au realizat că micile târguri din zonele de câmpie sau de deal ale Munteniei și Moldovei nu dispun de fundalul necesar apariției și dezvoltării unei metropole. Prin urmare, așa se face că regiunile intrate în componența României la 1918 au fost obligate să pună la dispoziție mijloacele materiale necesare dezvoltării și întreținerii centrului căruia i se subordonaseră, și, mai mult, să accepte eliminarea cadrelor pregătite provenind din vechea monarhie și înlocuirea lor cu experții veniți din capitală ale căror competențe nu se ridicau la nivelul celor ale ardelenilor. Politica liberalilor sub Brătianu reflectă acest adevăr, mult discutat și contestat de Iuliu Maniu și nu numai de el. În pofida acestui aspect, Transilvania n-a pregetat să-și conserve, atît cît i-a fost cu putință, trăsăturile moștenite. Observațiile scriitorului Alexandru Cistelecan pot fi foarte bine înțelese în acest context. La fel și acelea pline de miez ale lui Emil Hurezeanu, formulate într-un dialog televizat cu Octavian Paler⁶.

Cu tot etnicismul lor, în ciuda închiderilor spre care au fost dirijate de profesori și ideologi (unii s-au vrut înțelepți), comunitățile Transilvaniei au comunicat între ele, au procedat conștient ori inconștient la un schimb de valori mult mai intens în interiorul regiunii decît în afara ei. Această tendință naturală mă face să cred că ceea ce a fost și a rămas o realitate este tocmai sentimentul apartenenței la una și aceeași stare de spirit, cunoscută ca transilvană. Dacă vom reflecta îndelung vom fi în măsură să observăm că Imperiul Habsburgic a avut un alt fel de gîndire politică decît Turcia și Rusia; a avut alte trăsături culturale din care au derivat forme educaționale diferite, cu norme diferite, cu aspirații de viață diferite. Chiar dacă n-a fost nicicînd identic statelor avansate, el a adoptat, treptat, aceleași valori ca și Occidentul. Se întîmplă, ca urmare a procesului petrecut între 1880 și 1918, să avem argumente evidente că adoptarea valorilor Apusului a avut loc pînă și la straturile de jos ale populației transilvane. Emigrarea masivă a germanilor și a evreilor din ultimele decenii ale secolului nostru este un semn imposibil de contestat, care indică refuzul dominației unor principii balcano-orientale în regiunile nord și vest-carpatine. Se pare că acest aspect a provocat mutații profunde în conștiința populară din Transilvania. Nostalgiiile pentru lumea sașilor transilvăneni sau a șvabilor bănățeni sînt vizibile astăzi în multe medii sociale și nu este o întîmplare că este așa. Nu a putut trece neobservat rolul lor în viața economică, în arta meseriilor, în construcția caselor, în cultivarea pămîntului, în creșterea animalelor, în organizarea gospodăriei țărănești, în stimulul cultural produs prin școli, edituri, reviste, ziare, tipografii, în provocările adresate celorlalți locuitori ai regiunii odată cu structurarea societății civile în orașe importante. Nu lipsită de interes este rememorarea și invocarea de către generația mai în vîrstă a meritelor comercianților și industriașilor, a medicilor și farmaciștilor evrei, fenomen adesea întîlnit în orașele din Banat, Bihor și Sătmar⁷.

Se poate oare susține că a fost vorba de o eroare politică? Se poate afirma că învățații români nu au sesizat pericolul supercentralismului? Ceea ce se observă la o examinare atentă este că istoria gândirii politice românești nu reflectă o preocupare constantă și temeinică pentru structurarea statului pe coordonatele democrației occidentale. Abia anii din urmă scot în evidență debutul unui asemenea efort intelectual. Comoditatea ori absenteismul în acest domeniu și-a avut și își are consecințele sale. Între altele, s-a permis ascensiunea dictaturilor, s-a admis ignoranța cetățeanului de rînd în materie de cultură politică, nu a existat nicicînd o preocupare pentru formarea individului și a comunității, s-au asimilat cunoștințe de dragul de a asimila sau de a parveni pe scara socială, fără să-și pună problema utilității aplicării învățăturii atunci cînd viața practică o cerea. O asemenea naivitate perpetuată de la o generație la alta l-a caracterizat pe intelectualul din elita bucureșteană. Trezirea ce are loc astăzi (nu lipsită de disperare) e o noutate și se produce pe fondul unei presiuni psihologice extraordinare. Privite din perspectiva devenirii statului, integrarea României în Uniunea Europeană și în Organizația Tratatului Atlanticului de Nord capătă acum un caracter esențial. Gusztáv Molnár sugerează că o cădere într-un nou centralism dictatorial ar putea fi evitată în cazul în care motorul economiei ar fi mutat în Transilvania. Cred că nu se înșală. Un argument demn de reținut ar fi și acela că investitorii occidentali au sesizat treapta de civilizație ceva mai ridicată pe care Transilvania de astăzi încă o conservă, în ciuda politicii disprețuitoare ce i-a fost rezervată în deceniile precedente, a absenței unei administrații locale reale, a dirijismului profesat de birocrăția barocă de la București, obișnuită să trateze superficial așa-numita „provincie”. □

NOTE

1. Vezi Victor Neumann, *Semnificații ale gândirii politice în Europa Centrală și de Est*, în *Sfera politică*, nr. 46, 49, 50/1997. Vezi o variantă prescurtată cu aplicație specială asupra fenomenului central european în studiul nostru intitulat *Mitteleuropa între cosmopolitismul austriac și conceptul de stat-națiune*, în volumul colectiv **Europa Centrală. Nevroze, dileme, utopii**, ediție îngrijită de Adriana Babeți, Cornel Ungureanu, Editura Polirom, 1997, pp. 144-157. Un punct de vedere devenit de certă referință este cel al lui István Bibó, *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága*, în Bibó István, *Összegyűjtött Munkái*, 1, Bern, 1981, pp. 202-251.

2. Cf. Sziklay László, *Szomszédainkról. A kelet Európai irodalom kérdései*, Budapest, 1974. J. Toth Zoltán, *Az Erdélyi és Magyarországi románok abszolutizmus korabeli történetéhez. Magyarok és románok*, Budapest, 1966. Jakó Zsigmond, *Philobiblon transilvan*, Editura Kriterion, București, 1977. Pentru alte detalii și bibliografia temei, vezi volumele noastre *Convergențe spirituale (Studii privind relațiile culturale și politice în Europa Centrală și de Est în anii 1750-1850)*, Editura Eminescu, București, 1986 și *Tentația lui Homo Europaeus. Geneza ideilor moderne în Europa Centrală și de Sud-Est*, ediția a II-a, Editura All, 1998.

3. Vezi, de exemplu, studiile foarte bine documentate, recent tipărite în volumul lui Andrei Corbea-Hoișie, Jacques Le Rider, *Metropole und Provinzen in Altösterreich*, Polirom - Bohlau, 1996.

4. Vezi excelentul studiu semnat de Ilona Sarmany Parsons, *Die Rahmenbedingungen für die Moderne in der Ungarischen Provinzstädten um die Jahrhundertwende*, în A. Corbea-Hoișie, J. Le Rider, *op. cit.*, pp. 180-217.

5. Ibidem, pp. 207-209. Vezi și Victor Neumann, **Identități multiple în Europa regiunilor. Interculturalitatea Banatului. Identités multiples dans l'Europe des régions. L'Interculturalité du Banat**, Editura Hestia, Timișoara, 1997.

6. **Dialog Octavian Paler-Emil Hurezeanu** la PRO TV în ziua de 25 februarie 1998. Alexandru Cistelean, *Provincia ratată. Eseu despre Transilvania* în **Gazeta de Mureș**, mai-iunie 1993.

7. Victor Neumann, **Identități multiple în Europa regiunilor. Interculturalitatea Banatului**, pp. 5-9 și 34-37. A se vedea statisticile, precum și modul în care am înțeles să interpretez raportul dintre Europa Centrală și de Sud-Est prin intermediul geografiei fizice și spirituale a regiunii Banat.

8. Asimilarea locuitorilor sosiți din Moldova și Oltenia am invocat-o în cazul Banatului în același sens în care a făcut-o și Gusztáv Molnár în cazul Transilvaniei. Vezi Victor Neumann, **Identități multiple...** Cf și Gusztáv Molnár, *Problema transilvană*.

*

Victor NEUMANN (n. 1953), doctor în filosofie, este profesor-asociat la Universitatea de Vest, Catedra de Litere, Filosofie și Istorie. Printre contribuțiile sale se numără: **Convergențe spirituale. Studii privind relațiile culturale și politice în Europa Centrală și de Est în anii 1750-1850**, Editura Eminescu, București, 1986, *The Temptation of Homo Europaeus*, East European Monographs, Boulder, Colorado, 1993, (publicat în limba română: **Tentația lui Homo Europaeus. Geneza ideilor moderne în Europa Centrală și de Sud-Est**, ediția I, Editura Științifică, 1991, ediția a II-a Editura All, București, 1998 și premiat de Academia Română) și volumul bilingv **Identități multiple în Europa regiunilor. Interculturalitatea Banatului/ Identités multiples dans l'Europe des régions. L'Interculturalité du Banat**, Editura Hestia, Timișoara, 1997.

Tradiția națională

LIVIU ANDREESCU

1. Introducere

Dacă ceva a frapat în mod deosebit în dezbateră pe teme naționale care a avut loc în ultimii șase ani, acesta a fost standardul conceptual extrem de scăzut al contribuțiilor evocatoare a naționalismului, specificității, tradiției. Excepția, vizibilă, o constituie cele câteva volume venite din afara țării. Spațiul publicațiilor de larg consum a concentrat de fapt dezbateră pe teme naționaliste, avînd și marele avantaj că poate disemina idei mai bine decît orice publicație de specialitate; iar în cazul acestei insistente dispute finalitatea este tocmai internalizarea de către publicul larg a unui anumit spirit, cu impact asupra politicilor interne și internaționale. Ceea ce nu exclude însă în nici un fel temeinicia studiului care trebuie să stea în spatele contribuțiilor din presă. Un exemplu fericit îl constituie comunitatea culturală și științifică occidentală. Conștienți de responsabilitatea socială care revine intelectualului, mulți dintre membrii elitelor din Occident apelează la forme de expresie cu deschidere către public cum ar fi articolul (relativ scurt) de revistă. Numai că în spatele acestor luări de poziție se află chiar anii de cercetare și cunoașterea fermă a propriului domeniu necesare colaborării, cu texte de câteva ori mai lungi și mult mai tehnice, la revistele de specialitate. Publicul beneficiază, într-un limbaj simplu și accesibil, de rigoarea specifică unui anumit tip de investigație științifică, cu standarde mult mai severe decît „opinia publică” sau „bunul simț”.

Așa ceva se întîmplă din nefericire mai rar la noi, unde în spatele profesiei de gazetar sau editorialist pe teme politice, sociale, economice, se ascunde doar prin excepție o pregătire de specialitate în domeniu ci, mai des și doar în cazurile fericite, o anumită sensibilitate față de contexte și o doză variabilă de talent scriitoricesc. Accesul sensibilității și talentului la chestiuni specializate este și el limitat prin definiție. Dacă ultimele decenii au reușit să impună un model

intelectual, acesta a fost cel al cercetătorului parte a unei largi comunități specializate, care trebuie să facă față unei mari afluențe de idei, concepte, transformări de paradigmă. Complexitatea realității face astăzi imposibilă întreprinderea intelectuală solitară. Specialistul are nevoie de ani de studiu, de familiarizarea cu concepte, de un ochi critic exersat și adecvat obiectului și metodei investigației. Chestiuni ce nu sînt de loc, am văzut, incompatibile cu spațiul revistelor de circulație.

Relevanța pregătirii conceptuale devine evidentă atunci cînd conceptele sînt privite ca *instrumente*. Gîndirea umană are nevoie de asemenea unelte pentru a se exprima. Și pe măsură ce uneltele se perfecționează, produsul finit al investigațiilor noastre este din ce în ce mai bine finisat, mai rafinat, mai apt de a fi folosit pentru „scopuri înalte”. Adesea, chestiunile supuse dezbaterii sînt destul de complexe pentru a necesita o competență interdisciplinară. Problema naționalismului poate beneficia nu numai de pe urma unei abordări normative — în termenii dreptului internațional sau ai filozofiei etice — ci și de investigații istorice sau de tip sociologic. Standardele impuse unei astfel de discuții trebuie de aceea să depășească nivelul „bunului simț” (care nu este însă, din acest motiv, total irelevant) sau pe cel al unei competențe culturale foarte vag definite.

Cele ce urmează se vor tocmai o încercare de a investiga și problematiza un concept folosit des și fără prea multe complexe în spațiile editoriale sau de presă românești: „tradiția”. Dezbateră pe marginea naționalismului rămîne într-un fel motivația intelectuală a acestui text și va fi prin urmare atinsă deseori. Dar logica tradiției se întinde dincolo de acest spațiu, spre curente de gîndire bine circumscrise (conservatorismul), spre perspective generale cum ar fi aceea asupra istoriei și, în ultimă instanță, într-o zonă subiectivă. Ultimul spațiu va fi lăsat oarecum descoperit în analiza de față.

Acest eseu va explora ideea de tradiție în cîteva contexte. Mai întîi ca și concept în sine, în al doilea rînd în relație cu o filozofie politică precum cea conservatoristă, apoi în raport cu ideea de istorie, și în ultimă instanță în context contemporan. Toate aceste chestiuni au primit tratări diverse din interiorul unor paradigme intelectuale diferite. Mai mult, anumite investigații par să se preteze foarte bine unui subiect și mai puțin altuia. Astfel, dacă postmodernismul filozofic deslușește foarte exact instabilitatea conceptuală a tradiției, el este lipsit de forță în discuțiile politologice. Acestea din urmă corespund mai degrabă unei zone analitice. Am decis să folosesc o linie sau alta de argumentare în funcție de subiectul secțiunii în cauză. De unde, probabil, și o anumită senzație de eclecticism, de dispersare a referințelor bibliografice. Sper ca ea să poată fi justificată de însăși complexitatea conceptului analizat aici.

2. Definire și problematizare

2.1. Într-o definiție de tip dicționar, cuvîntul „tradiție” ar desemna un ansamblu de idei, obiceiuri, credințe, care sînt asimilate de un grup și asociate

cu istoria și cu identitatea membrilor săi. Există astfel multe tipuri de tradiție, după cum există diferite tipuri de afirmare a identității: tradiții de tip cultural, profesional, social, etc. În versiunea cea mai puțin problematică, a recunoaște o tradiție înseamnă a recunoaște o genealogie a practicii respective. Uneori, problema identității nici nu se mai pune explicit, ea fiind decisă *a priori* de către cadrul instituțional în care practica se desfășoară. Exemplul cel mai potrivit sînt științele exacte unde, dincolo de interpretările încercate de filozofia și istoria științei, știința „normală” se desfășoară într-o unică paradigmă acceptabilă cu o unică istorie „oficială”.

Problema identității și a afirmării tradiției nu este însă la fel de simplă în orice mediu. Zona culturală și în mare măsură aceea a științelor umane (cu excepții, cum ar fi economia) nu este instituționalizată după modelul științelor exacte și aici tradițiile se pot confrunta deschis într-o arenă nelipsită însă de restricții specifice. Anumite tradiții sînt astfel deja excluse din instituțiile culturale, deși criteriile admiterii sînt mai relaxate și mai puțin exact definite. Iată, de exemplu, de ce studiile în zona ocultismului ale unor autori precum René Guenon și Julius Evola (practicanți, în formula lui Umberto Eco, ai unei „hermeneutici suspicioase” și nejustificabile) vor rămîne în afara instituțiilor de specialitate atîta timp cît acestea își păstrează formula actuală, în ciuda celor cîțiva admiratori din elita culturală. Autori precum Frances Yates, ale cărei cercetări în același perimetru cultural produc uneori rezultate surprinzătoare și adesea criticate reprezintă însă, prin natura speculațiilor, una dintre referințele obligatorii ale oricărui cercetător al zonei oculte. Granițele instituției cuprind așadar un număr potențial ridicat de tradiții de gîndire, care își desfășoară disputa după reguli (mai mult sau mai puțin clar specificate) impuse de structura instituțională.

Identitatea cunoaște, la rîndul ei, două moduri de afirmare. Primul tip este mijlocit de identificarea unei descendențe sociale și spirituale specifice — o identitate subiectivă, care are uneori în spate o voință și care e exprimată cel mai adesea în termeni etnici. Al doilea este intermediat de enunțarea unor atribute obiective cum ar fi naționalitatea, vîrsta, pătura socială, etc. — o identitate civică (în sensul nemilitantist). Evident, ambele tipuri de identitate sînt importante și ambele au legitimitatea lor înaintea instituției statului, datore să se îngrijească de fiecare dintre aceste două forme de identitate. Să observăm chiar că există o anume legătură între identitatea civică și cea subiectivă. De pildă, o etichetă de tipul „ortodox” poate figura în fiecare tip, denotînd într-un caz recunoașterea unei descendențe spirituale și în cel de-al doilea un statut social obiectiv (obținut prin actul botezului). Cele două forme de identitate sînt chiar înrudite una cu cealaltă, în măsura în care statutul social presupune, pînă la un anumit punct, recunoașterea unei descendențe spirituale. Această posibilă congruență de identități poate fi însă distrusă printr-un simplu act de respingere a identității civice și de aceea ea nu ne va preocupa în continuare.

Dacă identitatea civică este mai puțin problematică, nu se poate spune același lucru și despre identitatea subiectivă. O identificare subiectivă nu are nimic rău

în sine, dar ea comportă anumite dificultăți. Printre acestea, chiar construirea unei tradiții coerente, a unei istorii legitime și nefalsificate (după criterii instituționale). Cîteva dintre aceste dificultăți vor putea fi identificate în analiza care urmează. Dar nici acest tip foarte general formulat de tradiție nu va constitui subiectul propriu-zis al celor ce urmează decît, poate, într-o măsură implicită. Tradiția (subiectivă) ar putea fi clasificată, pentru a ne apropia de centrul discuției, din perspectiva proeminenței ei sociale. O distincție clasică este aceea dintre o tradiție deja impusă în spațiul social (o tradiție, dacă vreți, hegemonică) și una care încearcă să reziste.¹ Fiecare tradiție se află într-una dintre aceste poziții, și multe chiar în ambele: tradiția maghiarilor din România încearcă să reziste tradiției românilor, dar în interiorul său prima reprimă la rîndul ei alte tradiții. Cum nota însă relativ recent Edward Said, poziția de cultură dominantă trădează întotdeauna o slăbiciune deosebită, pe care cultura dominată nu o are neapărat. De fapt, nicăieri o cultură dominantă nu este mai firavă, din punctul de vedere al legitimării, decît în întîlnirea sa cu cultura reprimată.² Ceea ce înseamnă, implicit, că o tradiție poate fi problematică sau neproblematică în funcție de rolul pe care ea și-l asumă într-o confruntare. Distincția propusă aici este explicită și în cazul unei discriminări clasice cum este aceea între naționalismul „de stat” și cel de tip „sub-stat” (*established-state* și *sub-state nationalism*). După cum observă J. Bengoextea, din punctul de vedere al justificării morale a doua formă de naționalism este legitimată de dreptul fundamental la autodeterminare, în timp ce prima formulă este de obicei caracterizată de negarea acestui drept. Bengoextea presupune, cum se poate vedea, că naționalismul este nefiresc în contextul unei structuri stabile cum este statul modern.³ Observațiile care urmează vizează exclusiv tradiția înțeleasă ca identitate subiectivă și situată într-o poziție hegemonică. Iată și unul din motivele pentru care am ales drept un cadru al discuției dezbaterea despre naționalismul autohton, la care vor fi făcute referiri repetate.

Termenul de tradiție are și sensuri mai generale, dar mai tehnice. În introducerea sa la volumul *The Invention of Tradition*, Eric Hobsbawm distinge între „tradiție” și „obicei” (*custom*) și, pe de altă parte, între „tradiție” și „rutină” sau „convenție”. În prima distincție termenul analizat aici are conotația de rezistență totală la schimbare, în timp ce acela de „obicei” se referă la „sanționarea [inovației] prin precedent, continuitate socială și lege naturală”⁴. În cea de-a doua distincție, „tradiția”, ca rutinizare cu scopuri *ideologice*, era opusă rutinizării pe motive pragmatice sau *tehnice*. În sensul în care va fi folosit în continuare, termenul de „tradiție” are conotațiile „obiceiului” din prima distincție și ale „tradiției” din cea de-a doua.

2.2. Observația de la care voi porni constă în aceea că *tradiția este o instituție și că setul ei de enunțuri, ca orice set de enunțuri instituționalizate, este unul politic*. Am să încerc să explic această definiție oarecum eliptică și să comentez, mai apoi, asupra avantajelor largheții ei. Primul termen cheie, acela de „instituție”,

este folosit așadar într-o accepțiune largă. El desemnează o practică discursivă, adică o formă specifică de discurs, cu un vocabular propriu, cu un set de valori considerate ca fundamentale și inalterabile, cu un întreg arsenal de simboluri și mitologii proprii, cu valențe normative (punct a cărui semnificație specială va fi analizată mai încolo) și pretenții de ierarhizare, cu coduri proprii, etc. O instituție are o gramatică simbolică, care guvernează relațiile ei interne și externe. Ea reglementează o serie de practici interioare câmpului de discurs și o serie de relații cu alte instituții. În fine, instituția plonjează în ansamblul social: de la posibilitățile de exprimare publică și pînă la faptul că se integrează în structurile societății. Uneori, o astfel de instituție (în sensul larg al termenului) este atît de puternică încît ea va fi recunoscută de instituția (în accepțiune restrînsă) a statului. Tradiția devine o astfel de instituție acolo unde există, spre exemplu, o religie de stat. Tradiția națională propune un discurs specific (cel naționalist), adesea exaltat, bazat pe valori socotite incontestabile cum ar fi specificul grupului majoritar, identitatea acestuia, importanța reflectării preferinței culturale a majorității în instituții, valoarea istoriei pentru formele instituționale contemporane, etc. Tradiția își creează mitologii proprii, idealizează personajii istorice (țăranul, boierul, burghezul luptător pentru neatîrnare); se raliază apoi figurilor istorice importante, preamărește precursorii și critică pe vechii dușmani ai acestora. Tradiția fabrică propria istorie, după cum instituie etichete (și ierarhiile ce le corespund) de tipul „român bun” sau „anti-maghiar” sau „americanofob”. Ea sancționează practicile sociale în funcție de respectul pe care acestea îl acordă criteriilor pe care ea însăși le propune și sprijină sau încearcă să submineze autoritatea în funcție de propriile preferințe. Tradiția se insinuează în interiorul altor instituții și creează organe proprii de expresie cum ar fi asociațiile sau publicațiile; exclude pe unii din rîndurile sale și include pe alții, etc. În toate aceste operațiuni, tradiția folosește criterii pe care le construiește singură pe baza propriului sistem de valori. În fine, ea cucerește uneori statul și își face loc în legile și principiile acestuia.

Al doilea termen utilizat în teza enunțată mai devreme este acela de „politic”. El are aici sensul de „interesat” și alegerea sa în defavoarea conceptului sinonim este motivată de faptul că termenul apare cu această conotație în literatură și nu ar fi, poate, rău să fie introdus ca atare și la noi. Caracterul *interesat* al discursului tradiției este absorbit în mod firesc de însăși definiția tradiției. Căci orice discurs trebuie să onoreze anumite valori, să folosească anumite coduri și simboluri, să includă și să excludă, să întărească anumite practici și să submineze sau să ignore altele.

Ar fi momentul să amintim că această definiție a instituției este destul de largă pentru a include în ea orice curent de gîndire, de la naționalism la anti-naționalism și la orice altceva. Observația nu incriminează deci în mod direct instituția tradiției care este, sub acest aspect, la fel ca oricare alta. Care să mai fie relevanța observației că și tradiția este o formă de instituție? Tocmai faptul că *retorica tradiției neagă statutul său instituțional și convențional*. Reticența tradiției

este lipsită de orice formă de auto-reflexivitate; ea refuză să recunoască în constituția sa propria contingență. Trăim într-o lume (numiți-o, dacă vreți, postmodernă) în care statutul disciplinelor s-a schimbat radical. Timp de secole bune au predominat gândirea esențialistă și „fundamentalistă”, în care valorile erau privite ca fiind imanente, desprinse direct din ordinea naturală și din natura umană. Disciplinele și instituțiile (fizica și monarhia, spre exemplu, o alăturare care tocmai prin ineditul ei poate reda dimensiunile adevărate ale acestei stări de fapt) erau, într-un asemenea context, trup din trupul naturii, iar verdictul lor se ridica mai presus de judecata sceptică. A fost nevoie de un lung șir de revoluții în gândirea umană pentru ca acest sistem esențialist să se prăbușească sub presiunea unor considerații teoretice, dar și a unor observații empirice: că pînă și cele mai stabile teorii se schimbă, că ceea ce pare aici natural pare dincolo împotriva firii, că ceea ce azi place tuturor mîine devine expresia prostului gust, etc. Rezultatul a fost o nouă conștiință a propriei ființe, epitomizată perfect de una dintre frazele lui Richard Rorty: *„Atenția... pentru vocabularele în care sînt formulate propozițiile, mai degrabă decît pentru propozițiile separate, ne face să realizăm, de exemplu, că faptul că vocabularul lui Newton ne permite să aproximăm lumea mai bine decît cel la lui Aristotel nu înseamnă că lumea vorbește newtoniană. Lumea nu vorbește. Noi sîntem cei care o facem.”*⁵ Colapsul fundametalismului a însemnat întoarcerea privirilor spre sine: instituțiile au realizat, parcă dintr-odată, că ele funcționează nu în raport cu o natură care nu se schimbă, ci cu o societate la a cărei modificare permanentă contribuie. Au înțeles ce responsabilitate uriașă le revine ca parte activă a structurilor sociale. De aici și preocuparea pentru statutul cunoașterii și, ca o urmare firească, pentru propriile sisteme de valori, coduri, ierarhii, norme. Instituțiile au înțeles că pradă exclusivismului de care nu pot să nu dea, în ultimă instanță, dovadă (căci dacă orice discurs este inteligibil doar pe fundalul unei instituții, el afirmă anumite valori și neagă altele) cad ființe umane. Au încercat de aceea să relativizeze și să relaxeze discursul normativ atît cît se poate, să apeleze la noi standarde. Instituțiile postmoderne au înțeles să promoveze toleranța și respectul față de alteritate, să își rețină, pe cît este cu putință, verdictele exclusiviste. Dar succesul acestor întreprinderi depinde în mod fundamental de puțința instituțiilor de a se analiza pe sine, de a admite spiritul relativist și statutul de convenție. De la literatură și pînă la disciplinele analitice sau științele exacte⁶, spiritul secolului XXI se anunță a fi cel al auto-reflexivității.

Or, tocmai acest spirit auto-reflexiv îi lipsește cu desăvîrșire tradiției, o instituție calcifiată, înmărmurită în vechile canoane, prin chiar definiția ei. Ca martori stau nu numai mostrele de discurs tradiționalist-naționalist, ci chiar structura și retorica instituției tradiției, o retorică a expansiunii și excluderii și a impunerii propriei identități. Observația că tradiția este posesoarea unui discurs

politic devine cu adevărat percutantă abia atunci cînd pe sub valorile impuse de tradiție (specificitatea, identitatea), valori a căror natură contingentă este refuzată și a căror independență de structurile sociale contemporane este permanent afirmată, se pot vedea o sumedenie de interese personale și de grup, o luptă pentru statut social și proeminență în lumea intelectuală sau politică. Această întreagă problematică a fost recent pusă în pagină, și la noi, de polemica dintre naționalismul bun (sau decent, sau legitim) și anti-naționalism⁷. Dacă sub tradiționalismul hiper-naționalistilor se ascunde dorința de putere politică, sub cel al naționalistilor decenți sau „buni” (din spațiul culturii) stă camuflată dorința de putere socială, de statut într-o comunitate intelectuală. Ceea ce unii autori tradiționaliști încearcă să facă prin discursul lor violent este să epureze o parte a comunității intelectuale pe criterii cu priză la public. Cînd se scrie că paneuropeniștii sînt românofobi, se propune excluderea lor dintr-o comunitate care nu poate să tolereze un asemenea comportament⁸. Diferența dintre acest comportament și cel al anti-naționalistilor care se plîng că discursul naționalist este semi-alfabetizat din punct de vedere conceptual este aceea că anti-naționaliștii urmăresc *pe față* o excludere din comunitatea intelectuală și oferă standarde *instituționale* pentru aceasta (și oricine poate admite că semi-alfabetizarea este un standard rezonabil, chiar dacă nu vor cădea de acord asupra criteriilor de evaluare a semi-alfabetizării); în timp ce ceilalți încearcă o descalificare *mascată*, ascunsă în spatele pretenției de a oferi standarde *extra-instituționale*. Ceea ce, am arătat, este imposibil.

Tradiția se găsește deci într-o stare de dublă culpă. Întîi, că se vinde pe sine drept ceea ce nu este (un curent independent de instituție) și că urmărește interese instituționale pretinzînd că acționează sub imperiul unor valori imanente. Apoi, că folosește o retorică (prin definiție un procedeu instituțional) exclusivistă și excluzionistă, fără respect pentru alteritate, într-un secol în care retorica este una reconciliatoare, cel puțin în țările cu democrații liberale.

2.3. Și de ce ar fi o retorică mai bună decît cealaltă, atîta timp cît ambele nu au nimic fundamental sau necesar în ele?” Această întrebare ne poartă spre o nouă problemă, căreia tradiția se vede obligată să îi răspundă. Unul dintre subiectele aruncate deja în dezbateră naționalism *vs.* anti-naționalism este chestiunea subiectivismului. Partea anti-naționalistă observă că în discursul naționalistilor se amestecă în mod nefiresc o preocupare exacerbată pentru experiențele și afinitățile personale, pentru propria identitate. Acestea sînt permanent suprapuse identității și destinului națiunii din care cei angajați în discuție fac parte. Astfel, orice tip de problemă supusă discuției publice este „atacată” de naționaliști cu armele identității, specificității și tradiției. Cel puțin două sînt problemele cărora o astfel de abordare trebuie să le facă față. Mai întîi, circumscrierea cît de cît exactă a acestei identități, specificități sau tradiții. Ce

este specific și ce nu, ce este propriu și ce exogen? De remarcă, în legătură cu acest prim punct, că substanța națională pare a fi una inefabilă și că nici măcar naționaliștii „de elită” nu se grăbesc să o definească, mărginindu-se doar să o amintească în forma ei nespecificată.

Al doilea punct este, de fapt, strâns legat de primul. El se referă la criteriile după care anumite trăsături sînt admise sau respinse ca specifice. Problema s-ar limita probabil la un simplu recensămînt dacă tradiția nu ar avea, prin însăși menirea ei, *conotații normative*. Chiar încercarea de a promova tradiția la nivel de autoritate legitimată de stat (excluderea nespecificului în afara socialului, privilegierea unor valori considerate proprii) dovedește, dacă mai era nevoie, acest lucru. Prin urmare, cel care își asumă responsabilitatea de a formula criterii pentru definirea specificității naționale trebuie să poată explica o *criză de reprezentativitate*. În virtutea cărui principiu pot afirma, spre exemplu, că poporul român este prin tradiție unul creștin-ortodox, neglijînd o bună parte a cetățenilor statului român? Dacă sensul cuvîntului „tradiție” este unul pur statistic, atunci afirmația este probabil exactă și nevinovată. În momentul în care termenul este însă unul normativ, atunci cînd el implică ierarhii sau privilegii (de tipul predării religiei ortodoxe în școli), el trebuie să fie însoțit de principii care să justifice excluderea unui fragment de populație. Nu trebuie uitat, de aceea, că granița dintre „pur statistic” și „normativ” este foarte flexibilă, și că uneori pînă și utilizarea „obiectivă” a unor date poate fi pervertită prin chiar contextul social mai general în care se integrează.

Problema subiectivismului naționaliștilor, spre exemplu, se reduce la faptul că ei utilizează cuvîntul „tradiție” în sens accentuat normativ (tradiția trebuie recuperată, instituțiile trebuie construite ținînd cont de identitatea culturală) fără a încerca măcar să explice în numele căror principii consideră identitatea unei majorități (*căreia îi aparțin*, de unde în parte și acuzația de *subiectivism*) mai importantă decît identitatea unor minorități. Vedem aici legătura pe care naționalismul o are cu doctrinele conservatoriste din filozofia politică¹⁰ și cu substanța lor paradoxală. Conservatoriștii pleacă de la o observație filozofică elementară, amintită de altfel și mai devreme, anume că societatea funcționează într-o instituție (tradiția) care își cîștigă legitimitatea prin chiar faptul că este o instituție funcțională, viabilă, că există. Ei se folosesc însă de acest tip de legitimitate pentru a susține rezistența la schimbare, accentuînd faptul că ființa umană are nevoie de un anumit tip de securitate și stabilitate pe care numai tradiția i-o poate oferi. Întîi, că după acest tip de logică, orice tip de schimbare — care devine rapid o tradiție, noua tradiție mai exact — poate oferi un asemenea confort. A se observa apoi că această filozofie politică operează un transfer ilegitim de la o legitimitate de nivel instituțional la una de nivel moral (despre care vom vorbi pe larg într-o secțiune următoare). Or, tocmai aici apare problema relevantă pentru discuția de față: ce ne facem cu cei care nu recunosc tradiția? Altfel spus,

care este „ființa umană” care se simte în siguranță în sînul tradiției? Cît de sigure se simteau, de exemplu, femeile în tradiția patriarhală? Și chiar dacă anumite date pot sugera că ele se simteau destul de confortabil pentru a se teme de schimbare (faptul, spre exemplu, că rezistența lor la curentele feministe este destul de ridicată) în ce măsură nu era acest confort produsul autorității represive a tradiției (așa cum românii dinainte de '89 „se temeau” de schimbare)? Ca o eventuală replică a liberalilor la dilema conservatoriștilor se poate înregistra refuzul acestora de a pune drepturile comunităților culturale pe același picior cu drepturile fundamentale ale individului. După cum remarcă Chandran Kukathas, „*Pentru ca fiecare grup social să poată avea o măsură semnificativă de integritate, el trebuie să fie într-o oarecare măsură integrat deja în structura unei societăți liberale [individualiste] mai largi*”¹¹. Pe aceeași linie merg și observațiile lui Michael Hartney, într-un eseu care își propune să clarifice cîteva dintre confuziile legate de drepturile colective. Plecînd de la observația că interesele colective sînt fie irelevante din punct de vedere moral, fie derivate din interesele agregate ale membrilor grupului, Hartney conchide că o comunitate nu poate avea drepturi „împotriva” societății și nici „împotriva” individului. Problema se pune atunci, simplu, în felul următor: „*Dacă acceptăm valoarea comunităților și faptul că au nevoie de protecție, atunci chestiunea devine una de tehnică legală: a decide dacă investirea de drepturi legale în comunități este cea mai bună cale de a atinge obiectivul urmărit* [mai bună, deci, decît investirea unor anumite drepturi în indivizi]”¹². Soluția aleasă de liberalii clasici este aceea a deducerii drepturilor grupurilor din drepturile fundamentale ale individului.

Tradiționaliștilor le rămîne de explicat *principal* motivul pentru care majoritatea are prioritate față de minoritate în astfel de cazuri. Și de ce alteori identitatea unei minorități (a elitelor profesionale sau culturale, spre exemplu, din care acești naționaliști fac din nou parte) este privilegiată în raport cu identitatea majorității. De ce adică, se folosesc alternativ două tipuri de retorică. Cred că naționaliștii nu pot răspunde convenabil nici uneia dintre întrebări, și cu atît mai puțin ambelor dacă sînt considerate ca fiind legate între ele. Și, pentru a relua o întrebare mai veche: nu cumva postura de „elită națională” este una eminamente politică și de două ori favorabilă? În ce măsură mai coincid interesele masei (majorității) cu cele ale acestei elite naționale?

În fond, ideea de „elită națională” este ea însăși un produs al logicii tradiției. Ce tip de legitimitate poate avea o astfel de formulă? Termenul de elită are cu adevărat sens în raport cu un domeniu circumscris foarte precis. Se poate vorbi despre o elită a fizicii, a filozofiei, a domeniului literaturii, chiar și despre o elită culturală. Dar conceptul de „elită națională” operează transformarea unui tip de excelență profesională într-o formă de **reprezentativitate** și, în ultimă instanță, de **autoritate**. Iar dacă acceptăm legătura tradițională între excelență și autoritate,

aceasta din urmă nu poate fi decît limitată sever atît în raport cu domeniul public în care poate fi aplicată, cît și cu măsura în care ea este acceptabilă pentru fiecare individ în parte. după cum arată printre alții Joseph Raz.¹³ Termenul de „național” din sintagma de „elită națională” sugerează, dimpotrivă, o aplicație generală, asupra întregii „agende publice” și asupra fiecărui individ.

2.4. Care sînt, însă, principiile invocate de partea anti-naționalistă? După cum a reieșit clar din dezbaterile care a avut loc în zona publicistică, anti-naționaliștii se sprijină pe dreptul internațional, pe drepturile și libertățile fundamentale. Avantajul pe care acest tip de principii îl oferă este acela că ele sînt principii *inter-subiective*: acceptate de membrii **rezonabili** ai oricărei comunități sau instituții. Am accentuat termenul de „rezonabil” pentru că de el depinde în mod fundamental ideea de inter-subiectivitate pe care am decis să o folosesc aici. Ea poate fi ilustrată prin intermediul concepției de liberalism politic introdusă de John Rawls în recentul său *Political Liberalism*, și oarecum implicit (în ciuda protestelor unora dintre criticii săi) în mai vechiul *A Theory of Justice*.¹⁴

Liberalismul politic depinde, cum spuneam, de distincția între **rezonabil** și **rațional**. Și, la fel de important, de cea între politic și non-politic. Dar înainte de a explica aceste două distincții ar fi bine să vedem în ce fel a ajuns Rawls la ele. Doctrina liberalismului politic pleacă de la observația de bun simț că o societate democratică de tipul celei contemporane este o societate pluralistă. Adică o societate în care există mai multe tipuri de doctrine de natură diferită (etică, politică, religioasă), ce sînt incompatibile ca presupoziii și premise. Fiecare dintre aceste doctrine își definește un spațiu conceptual propriu, pe care îl normează în funcție de postulatele sale elementare (care sînt, privind din interiorul doctrinelor, adevărurile esențiale). Sarcina unei filozofii politice, pe de altă parte, este aceea de a stabili un sistem instituțional, guvernat de un număr de principii, care să fie acceptabil pentru fiecare dintre membrii sau grupurile societății respective. Astfel, filozofia politică se izbește în mod iremediabil de faptul pluralismului de doctrine amintit mai devreme. Întrebarea de bază este, așadar, cum trebuie să arate un sistem politic, după ce principii trebuie să se conducă, astfel încît oricare dintre membrii sau grupurile sale, adepți ai uneia sau alteia dintre doctrinele amintite mai devreme, să poată fi satisfăcut?

În *Political Liberalism*, autorul american pleacă de la cîteva dintre criticile ce au urmat publicării faimosului său volum despre teoria dreptății și își cizelează poziția exprimată acolo. Încercînd să înfrunte una dintre obiecțiile cele mai răspîndite — aceea că teoria propusă nu este altceva decît o altă doctrină politică printre multele existente într-o societate, și ca atare ea nu poate fi neutră în raport cu toate celelalte doctrine —, el pune în discuție ideea liberalismului politic. Acesta ar fi diferit de *doctrinele comprehensive* care populează o societate pluralistă prin faptul că relevanța sa este limitată la o sferă politică. Doctrinile

comprehensive, în schimb, guvernează un întreg spațiu etic, politic sau non-politic. Pentru doctrinele comprehensive, liberalismul constituie un „cadru deliberativ”. El nu angajează în nici un fel adevărurile doctrinelor comprehensive (este, altfel spus, neutru), ci numai reglementează chestiuni care fac parte din „agenda publică”. Dar care anume chestiuni vor face parte din această agendă, iată un lucru care se decide în fiecare societate, în funcție de tipul doctrinelor care o populează și de interesele lor.

Rawls reia în acest context concluziile sale din *A Theory of Justice*. Principiile liberalismului politic sînt chiar drepturile deduse din poziția originară. Dar, se întreabă el, cum vor fi aceste principii acceptate de către o serie întreagă de doctrine comprehensive incompatibile și uneori chiar adversare? Știm, de pildă, că anumite state au negat universalitatea drepturilor omului și a libertăților individuale. Cum poate fi depășită această inconveniență? Rawls introduce aici o constrîngere în plus, aceea a **rezonabilului** și, ca urmare, denumește pluralismul societății sale guvernate de principiul „dreptății ca echitate” un **pluralism rezonabil**. Spre deosebire de conceptul de „rațional”, acela de „rezonabil” implică faptul că cel ce propune un argument politic într-un spațiu pluralist acceptă că acest argument trebuie să poată fi justificabil și celorlalți membri. (Doctrina rawlsiană pleacă, deci, de la o imagine a societății bazată pe cooperare.) Doar acele principii politice vor trece testul pluralismului, care vor fi acceptabile diferitelor doctrine comprehensive (de aici natura lor *inter-subiectivă*). În măsura în care acestea din urmă sînt rezonabile, ele vor accepta printre altele drepturile fundamentale. Rawls oferă și un exemplu foarte sugestiv: Catolicismul și Protestantismul în Anglia secolelor XVII-XVIII. Deși ambele doctrine erau comprehensive, în sensul că fiecare nu admitea decît un singur adevăr religios și etic, ele au căzut de acord asupra unui principiu al toleranței care să le permită ambelor să funcționeze în societatea engleză.

Întorcîndu-mă, după acest lung detur, la chestiunea naționalismului și a tradiției, voi relua afirmația că principiile afirmate de anti-naționaliști, spre deosebire de cele ale naționaliștilor (pe care le-am etichetat mai devreme) sînt **inter-subiective**. Un termen care are, cred, rezonanțe mai potrivite cu contextul de față și prin care înțeleg, asemeni lui John Rawls, acele principii **politice** acceptabile oricărei doctrine comprehensive sau tradiții rezonabile. Ca și Rawls, aș include în aria inter-subiectivității drepturile și libertățile fundamentale. Trebuie observat că aceste principii nu angajează adevărurile propuse de tradițiile rezonabile; acestea nu sînt nici contrazise, nici afirmate. Tradițiile rezonabile se pot desfășura perfect într-un astfel de spațiu politic. Ar fi poate momentul să subliniez că pledoaria „împotriva” tradiției pe care o desfășoară acest eseu nu vrea să implice în nici un fel că tradițiile trebuie desființate sau dizolvate. O astfel de idee este, desigur, de-a dreptul incoerentă. Ceea ce cred că trebuie să ne

preocupe cu adevărat este transformarea tradiției într-un principiu politic (vom mai discuta despre asta în secțiunea dedicată conservatorismului). În rest, tradițiile nu numai că au dreptul, dar chiar **nu pot să nu ființeze**; și, în măsura în care sînt rezonabile, adică în măsura în care se doresc părți cooperante în societate, ele vor funcționa foarte bine (cel mai bine) în interiorul spațiului politic definit de principiile liberalismului de tip rawlsian.

Aș mai face cîteva remarci, ca addendă la această discuție de filozofie politică, asupra unui subiect, foarte fierbinte la un moment dat, în dezbateră de presă din țară. Este vorba despre ideea introducerii religiei în școala primară, ca materie obligatorie¹⁵. Dintr-o perspectivă similară cu cea descrisă mai devreme s-ar spune că o astfel de decizie ar nemulțumi pe multe dintre doctrinele comprehensive din spațiul societății românești. Ea iese din zona consensului minimal de tip politic și invadează o zonă deja non-politică. Dar, s-a replicat, nu cumva se întîmplă la fel și cu științele exacte? Nici ele nu fac parte dintr-o arie acceptabilă tuturor doctrinelor rezonabile. Mișcările religioase, spre exemplu, nu recunosc adevărurile științei iar a le promova pe acestea în școli echivalează cu a viola o zonă privată (non-politică). Acest din urmă raționament este perfect valid. Cum se poate justifica atunci predarea științelor în școli, lăsînd la o parte argumentul utilității lor practice pentru societate? Singura cale de argumetare pe care o întrevăd se va baza pe faptul că științele, spre deosebire de religie, sînt, prin definiție aproape, niște întreprinderi auto-reflexive, niște tradiții vii (cum ar spune Alasdair MacIntyre) și democratice. Ele nu fac apel la argumentul autorității, cel puțin în sensul în care este acesta înțeles în cazul religiei. În fapt, tipul de autoritate acceptat în știință se bazează pe ideea că autoritatea poate fi contestată. Pe de altă parte, singura manieră de a reconcilia religia cu învățămîntul public este fie transformarea cursurilor de religie în cursuri opționale, fie predarea (obligatorie) a unei istorii a religiilor.

Întrucît în interiorul unei comunități neomogene promotorii tradiției nu fac apel la criterii inter-subiective ci la principii care țin de propria identitate, tradiția poate fi pe drept catalogată ca un concept *privat*. Ea exclude subiectivitatea celor de identitate diferită dintr-un circuit social și cultural ale cărui norme încearcă să le traseze. Urmarea este că tradiționaliștii nu se dau în lături de la comportamente sexiste, rasiste și de la discriminări de clasă.¹⁶ Se știe că mișcarea conservatoristă s-a opus permanent încercărilor de liberalizare și că modelul lor de stat, de tip feudal, combinat cu proverbialul *laissez-faire*, favorizează păturile bogate în raport cu cele sărace. În cazurile dramatice, o identitate diferită aduce nu numai excluderea din comunitate ci și refuzarea statutului de ființă umană: într-o emisiune televizată prezentată în luna iunie 1996 de canalul Antena 1 și care milita pe față împotriva unei organizații religioase cum este Martorii lui Iehova (a cărei conduită, bună sau rea, nu afectează în nici un fel cele spuse aici), un interviueat exclama „Ăștia nu sînt oameni!”. Alteori, tradiția naște un comportament paranoic: într-o emisiune cu același

subiect pe postul Tele 7 abc, purtătorul de cuvânt al Ligii Studenților afirma că asemenea mișcări religioase constituie un pericol pentru majoritate și că libertatea de cuget și expresie este permisibilă doar acolo unde *majoritatea* nu este atinsă. Ba chiar intenționa să propună și o schimbare în Constituția României în acest sens, schimbare care să „repună” biserica ortodoxă în drepturile ei tradiționale. Întii, asemenea propuneri ascund la rîndul lor lupta pentru o poziție socială privilegiată. Biserica autohtonă încearcă să-și păstreze autoritatea socială pe căi „neortodoxe” (sinonim aici cu „anti-constituționale”), prin îngrădirea drepturilor și libertăților fundamentale. Ea caută, în ultimă instanță, un cuvînt politic. În al doilea rînd, susținătorii tradiției încearcă astfel să impună și să autorizeze *o tiranie a subiectivității*, care se îndreaptă înspre aceia cu o identitate fundamental diferită și deci și către liberii cugetători, către așa-zii gînditori independenți (de fapt, laici). Tradiția devine astfel o doctrină instabilă din punct de vedere teoretic, căci afirmă selectiv o subiectivitate și neagă alte subiectivități. Tradiția este un concept care se auto-refută ca urmare directă a faptului că este un concept privat sau subiectiv: **o tradiție va avea de luptat întotdeauna împotriva altor tradiții, adevăratul inamic al tradiției nefiind lipsa de tradiție** — cum ne arată pragmatistii, nici nu există așa ceva — **ci tradițiile alternative**. Ea nu va putea niciodată să găsească o justificare pentru militantismul său obstrucționist și pentru subiectivismul exclusivist fără să semneze în același timp propria lipsă de legitimitate.

2.5. A fost amintită mai devreme o altă chestiune care pune sub semnul întrebării soliditatea conceptului de tradiție: faptul că cineva trebuie să-și asume responsabilitatea pentru definirea specificității grupului în cauză. O chestiune strîns legată, de altfel, de problema politicii tradiției. Căci, să observăm, definirea tradiției este „treaba” elitelor, ele însele întrupate din mitologia tradiției. Identitatea unui grup este astfel de la bun început filtrată prin identitatea elitelor acelui grup. Tradiția este dependentă de interesele, exprimate sau nu, specifice clasei/categoriei sociale sau nu, ale unei comunități de intelectuali și de specificul pe care aceștia și-l recunosc. Ca invenție, tradiția este construită de minoritatea care reușește să-și impună identitatea cel mai bine. Dar un fenomen asemănător se întîmplă și cu știința istoriei, ar suna o eventuală replică, în care identități sînt construite de o elită de cercetători ce dețin identități proprii și interese proprii. Diferența dintre tradiție și istorie rezidă însă în faptul că cea din urmă admite propriul statut de știință „narativă”, dependentă de tropisme, de povestiri, de o istorie instituțională, de circumstanțe contingente în practica cercetării; că istoria nu (mai) deține o retorică care să afirme contrariul; că istoria nu-și selectează cercetătorii în funcție de identitatea acestora (decît într-un sens instituțional restrîns) lucru pe care tradiția îl face prin definiție.

Într-adevăr, definirea propriei identități este imposibil de evitat. Este la fel de adevărat că ea depinde de o serie de instituții (profesionale) care crează un

sistem aproape închis, în sensul că impun standarde proprii, că pun în aplicare sisteme de constrângeri și restricții, că formează o comunitate cu reguli severe. O astfel de comunitate și produsele ei intelectuale depind de identitatea propriilor membri și ele nu pot fi de aceea în sens restrâns „obiective”. Dar aceasta este soarta oricărei instituții: și a oricărei comunități. Tocmai de aceea pluralismul devine unul dintre ingredientele necesare instituțiilor. Pentru a ne putea asigura că standardele instituționale nu sînt obstrucționiste. S-a vorbit mult, peste Ocean dar și la noi, despre măsurile arbitrare prin care, în universitățile din Statele Unite, se practică o discriminare pozitivă care asigură prioritate pentru posturile universitare profesorilor de etnie diferită (africani, asiatici, hispano-americani, nativi) sau femeilor. Și în Statele Unite s-a atras atenția — în special dinspre partea presei profesioniste sau dinspre cea a profesorilor în pericol de a-și pierde catedrele — asupra amenințării de a distruge tradiția universității americane (o tradiție a bărbaților albi din clasele superioare care formau elita Harvardului), de a dezmembra solida cultură americană. Ceea ce au înțeles însă universitarii de peste Atlantic a fost faptul că această tradiție americană era produsul unei elite care nu reprezenta comunitatea americană neomogenă. Cultura și identitatea erau monopolul unei clase restrînse și cu interese specifice. Iar pentru americani introducerea eterogenității sociale și în spațiul cultural-simbolic a fost proiectul cel mai important. În spatele acestei încercări de a mozaica un spațiu intelectual a stat aceeași dorință de a crea o cultură bazată pe standardele și principiile inter-subiectivității, chiar cu riscurile de a pierde o soliditate de tip monolitic. Ceea ce s-a realizat însă în anii în care acest nou sistem cultural a funcționat cu forțe maxime, a fost aceea că așa numita identitate culturală era un construct departe de a fi lipsit de paradoxuri. Ba era chiar o cultură aporetică, măcinată de contradicții, represivă în gradul cel mai înalt. Tot atunci s-a înțeles că abandonarea tradiției nu înseamnă pierderea identității (devenirea „de nicăieri”) ci cîștigarea unei identități ce poate fi împărțită cu membrii unei comunități mai largi și păstrarea unei specificități și diferențe care să nu sufere de pe urma statutului privilegiat al altor identități. Și, în fine, s-a înțeles că vechea cultură, vechea morală, erau creația unei elite interesate și adînc motivate. Tot astfel, tradiția definită pe principii etnice este creația unei elite — etnice, în marea ei majoritate — interesată și motivată nu numai de propria identitate etnică ci și de contextul social și de oportunitățile pe care acesta i le oferă. Dar oare are o asemenea minoritate omogenă dreptul de a reprezenta identitățile unei comunități eterogene?

Problema este cu atît mai spinoasă cu cît tradițiile sînt niște construcții culturale. Aceasta nu le subminează nici eventuala valoare și nici eventuala legitimitate, cum spuneam mai devreme. Pune doar într-o lumină diferită pe cei care își arogă responsabilitatea și autoritatea de a *crea* tradiții. Cercetările contemporane arată că un mare număr dintre obiceiurile socotite de către anumite

comunități ca fiind specifice, și care sînt investite de acestea cu semnificații simbolice deosebite și cu o istorie venerabilă, sînt de fapt doar produse foarte recente, foarte interesate, ale culturii respective.¹⁶ Una dintre ideile venerabile, „cinstite” de tradiționaliști și înzestrate cu o istorie milenară este chiar aceea de **națiune**. Studiile moderne vorbesc însă despre națiuni ca despre niște „comunități imaginate” (Benedict Anderson), de dată recentă, produs al societăților industrializate ale secolului al XVIII-lea (Ernest Gellner). Iar după John Breuilly, ideea națiunii s-a născut ca o strategie de mobilizare în masă, necesară pentru obținerea și păstrarea puterii în statul modern.¹⁷

Aceste studii demonstrează faptul că identitatea unei comunități se dovedește a fi, în mare măsură, produsul negocierilor culturale întreprinse de o elită de gînditori. Identitatea se crează în spațiul dintre comunitate și această elită, printr-un sistem mai mult sau mai puțin complicat de relații, cu feedback-uri, etc. Ea se înfiripează din istoria deja existentă, din povestiri „primitive”, din simboluri și din semnificații pre-existente, toate îmbogățite și filtrate de conștiința și interesele intelectualilor timpului respectiv. Identitatea nu este deci o creație monolitică, cum ne învață retorica tradiției, ci un astfel de produs negociat la nesfîrșit, în compoziția căruia personalitățile contemporane au un cuvînt extrem de important de spus. Identitatea este într-un proces de permanentă creare. Ceea ce ne aduce la chestiunea responsabilității „făuritorilor de tradiții”, adică a elitelor intelectuale în general. Întrucît tradiția este o invenție (și încă una foarte artificială), problema acestei responsabilități este adînc contextualizată. Conduita intelectuală — de la ce idei se aruncă pe piață și cum se răspunde la ele, pînă la formele de control ale expresiei și distribuția mijloacelor de comunicare — își definește semnificația în raport cu circumstanțele în care dezbaterile se desfășoară. Orice poziție trebuie să facă față nu unui set de trăsături fundamentale, specifice, esențiale, etc. ci unui complex de împrejurări care poate fi adesea foarte instabil și foarte sensibil la impulsuri, păstrînd, bineînțeles, un set de principii de la care socotim cu toții că nu se poate abdica. Comportamentul intelectualilor într-un stat aflat la granița dintre Est și Vest, într-o vreme cînd o astfel de comunitate nu mai poate supraviețui fără integrarea într-o structură de dimensiuni mai largi, și care trebuie prin urmare să decidă pentru o direcție sau alta, nu va fi aceeași cu poziția intelectualilor într-un stat colonial, spre exemplu, unde asigurarea drepturilor fundamentale și a propriei identități reprimite este o prioritate de vîrf. Dacă în primul caz integrarea nu se poate realiza fără o relaxare a discursului despre propria identitate, fără sentimentul că facem cu toții parte dintr-o comunitate mai largă (și nu una care ne-a trădat acum 50 de ani), în cazul din urmă este foarte posibil ca țelurile să nu poată fi atinse fără creșterea sentimentului identitar, fără o formă de solidaritate care-și poate găsi în identitatea de tip etnic sau național un punct foarte tare. În spatele unei poziții sau a celeilalte nu se află însă decît valori

specifice împrejurărilor respective (ceea ce nu înseamnă că ele sînt mai puțin importante și mai puțin demne de susținut). Și cum contextele se schimbă așa se schimbă și ierarhia valorilor. (Iar faptul că noi socotim anumite valori — drepturile și libertățile fundamentale, etc. — ca esențiale și ca incontestabile arată doar că pînă acum, indiferent de context, ele au rămas în capul ierarhiei.) Ceea ce înseamnă, în final, că pozițiile intelectuale trebuie *evaluate și justificate* în funcție de context. Și aici suporterii tradiției calcă adesea strîmb.¹⁸

Tradiția nefiind un spațiu stabil, ea nu este în pericol de a se pierde prin însăși definiția ei de structură permanent negociabilă. Odată ce am stabilit că identitatea este supusă oricum unui proces de permanentă infuzie de elemente mai mult sau mai puțin „străine”, și atîta timp cît conformația normală a comunității intelectuale și a celei mai largi nu este distrusă brusc, tradiția urmează cursul ei așa-zis firesc. Astfel, dacă în lipsa unor evenimente cruciale (deportări și schimbări violente în conformația populației, îngrădirea drepturilor omului, cenzura mijloacelor de comunicare sau pervertirea activității elitelor) spațiul public de dezbatere și discuție rămîne neafectat. Tradiția este încet-încet reformată, dar asta se întîmplă oricum. Ba chiar și după ce istoria „este nedreaptă” — o formulă des invocată de naționaliști — și modifică conștiința publică și cea privată, dacă lucrurile reintră pe făgașul normal, atunci ele trebuie luate de unde au ajuns. O analogie cu identitatea personală poate face lucrurile mai clare: chiar după schimbări dramatice în identitatea persoanei, cînd aceasta își formează o identitate cu totul diferită, orice acțiune pornește de la datele identității recent acumulate. După cum remarca Michael Oakeshott (un susținător al tradiției și un spirit relativist deopotrivă) acest tip de identitate este el însuși produsul unei sume de evenimente contingente, de întîmplări și accidente. Tradus în contextul tradiției, aceasta înseamnă că **tradiția nu se pierde, ci se schimbă**.

Mulți doresc să aducă tradiția înapoi la expresia ei mai veche. Chiar fezabilitatea unui asemenea proiect ridică un mare semn de întrebare. Vechea conformație este oricum una deja pervertită, influențată de anii de schimbări și de imaginea, adesea idealizată, pe care ei au conferit-o. Apoi, și acesta rămîne lucrul cel mai important, dezirabilitatea unei asemenea mișcări este, cum spuneam, dependentă de noul context și poate fi ușor contestată. Oricum, ea nu trebuie să afecteze alte proiecte importante, cu atît mai mult în cazurile în care acestea sînt socotite prioritare de către populație sau de către intelectuali (și sondajele și observațiile spun că, în ceea ce ne privește, problema integrării europene este socotită unanim ca fiind de primă importanță). Frica de pierdere a identității este o frică artificială atunci cînd este exprimată în condiții democratice și de pe pozițiile majorității.

3. Tradiție și politică: conservatorismul

Înainte de a intra efectiv în analiza căreia îi este consacrată această secțiune, trebuie făcute cîteva precizări cu privire la subiectul ei. Am ales deliberat să mă

refer la conservatorism ca la, cum bine observa cineva, un *ism*. Adică să simplific problema delicată a identificării unui curent de gândire, cu toți reprezentanții săi mai mult sau mai puțin tipici. Așa se explică și preferința pentru a caracteriza mișcarea preluând descrierea unor texte clasice de prezentare a conservatorismului (fie ele partizane sau nu). Dar de ce această încercare de a radicaliza descriția unei mișcări care a dat, în mod notoriu, nume mari în filozofia politică? Pentru că, în mod aproape paradoxal, ideile identificate cu conservatorismul sînt mai sistematic și mai consecvent reluate de către gândirea tradiției decît de filozofii asociați de obicei cu mișcarea conservatoristă. Prin urmare, ce numesc aici conservatorism poate să pară foarte diferit de scrierile unor Burke, Oakeshott, Inge, Southey sau Tocqueville. Dar, în fond, trebuie spus că a-i uni pe aceștia sub numitorul comun al conservatorismului este în sine o întreprindere riscantă. Fiecare dintre autorii de mai sus iese în mod semnificativ din tiparele mișcării — de care a fost legat pînă și Popper. S-a scris mult despre complexitățile gândirii lui Burke, spre exemplu, dar găsesc ca foarte semnificativă reducția lui Oakeshott, un gânditor profund relativist după cum o demonstrează cîteva dintre eseurile cuprinse în al său *Rationalism in Politics*¹⁹, la eticheta de *conservatorist*. Nepretinzînd deci că exprim în cele ce vor urma și ideile rafinate ale filozofilor „conservatoriști”, mă limitez la a justifica reducția prin utilitatea sa în contextul de față, prin potrivirea sa cu tropii tradiționaliști.

3.1. În mod aproape surprinzător, dacă avem în vedere atașamentul gândirii politice conservatoriste față de ideea de tradiție, conservatorismul este adesea asociat cu un spirit iconoclast. Un exemplu reprezentativ: „Conservatorismul nu reprezintă o cramponare de trecut ci o eliberare de iluzii. Gîndirea conservatoare este gîndirea vindecată de cinci iluzii:

- iluzia Adevărului, care este totdeauna parțial și, de fapt, amestecat cu eroarea;
- iluzia Perfecțiunii sau a Absolutului, care nu există și nu pot fi atinse;
- iluzia Revoluției sau a schimbării salvatoare, care nu este niciodată salvatoare;
- iluzia Progresului, care nu e niciodată atît de mare cum pare și care e însoțit de regres; și
- iluzia Idealurilor — politica guvernată de idealuri grandioase fiind cea mai nebunească politică.”²⁰

O primă lectură a literaturii despre conservatorism, în toată complexitatea sa filozofică, aduce la lumină cîteva aspecte extrem de interesante și de contemporane ale acestui curent al cărui cuvînt de ordine este „tradiția”. Mai întîi, conservatorismul pare să împartă cu (neo)pragmatismul acea necesară conștiință a statutului instituțional al oricărei forme de expresie, de discurs. Cu filozofia postmodernă pare să aibă uneori în comun o grijă pentru alteritate, care dacă nu a făcut deloc capul de afiș al conservatoriștilor, se regăsește într-un

oarecare sens la cel mai important exponent al acestui curent, Edmund Burke (este vorba despre denunțarea puterii arbitrare din India). Tot cu postmodernismul pare să împartă și mai sus invocata respingere a iluziei adevărului, absolutului, progresului. Cu mai noile problematici ale drepturilor grupurilor, conservatorismul ar împărtași o foarte importantă credință: importanța structurilor sociale intermediare celor doi poli ai individului și statului.

O lectură mai atentă ajunge să transforme radical aceste prime impresii. Iluzia adevărului și a perfecțiunii este camuflată doar în iluzia unei tradiții monolitice și lipsită de paradoxuri și în imaginea unui trecut la fel de puțin problematic. Iluzia revoluției este preschimbată în militantismul contra-revoluționar. Iluzia progresului este înlocuită cu scenarii apocaliptice iar aceea a idealurilor este repositionată, dintr-un viitor idealizat, într-un trecut idealizat. Invocarea instituției este un simplu prilej de a susține rezistența la schimbare, iar așa-zisa grijă pentru alteritate este o formă de a-și lua mâna de pe cei reprimăți și a lăsa lucrurile la voia întâmplării. În fine, grupurile sociale intermediare se coagulează în jurul a două structuri ale căror valențe represive sînt de-acum bine cunoscute: familia și biserica. Victimă instituțiilor intermediare cad, în acest caz, indivizii.

Conservatorismul reprezintă logica politică a discursului tradiționalist. Aceasta ar fi cel puțin, după opinia mea, concluzia spre care duce descripția curentului. Și cum acesta primește multe interpretări, voi utiliza în cele ce urmează textul partizan al lui Robert Nisbet (din lucrarea mai sus citată), una dintre prezentările celebre ale mișcării. Deși a pune semnul unei egalități necesare între aceste două curente de opinii este fără îndoială exagerat, se poate spune că în anumite cazuri particulare tradiționaliștii (și mulți dintre naționaliștii din sfera culturală) sînt conservatoriști fie că o știi, fie că nu. Scurta trecere în revistă a trăsăturilor celor din urmă va fi, cred, mai mult decît convingătoare.

După Robert Nisbet, conservatorismul s-a născut ca răspuns la raționalismul și individualismul Secolului Luminilor. Curente din urmă au fost epitomizate de Revoluția Franceză, pe care Edmund Burke, filozoful și politicianul care a consacrat practic gîndirea conservatoristă, a privit-o, într-o cunoscută lucrare (*Reflecții asupra revoluției din Franța*) drept expresie a terorii și represiei — mai degrabă decît a eliberării și egalității —, ca o luptă pentru „puterea arbitrară” criticată și în pozițiile lui Burke față de întreprinderea colonială britanică în India. Mișcarea, care își găsește adepți de seamă printre romanticii englezi, se coagulează în opoziție cu alte două curente ale vremii: metodismul lui John Wesley (militant împotriva clerului anglican și a instituționalizării credinței religioase) și utilitarismul modernist al lui Jeremy Bentham (birocrăție, gîndire exactă, control). Împotriva acestor mișcări, conservatorismul vede trecutul recent ca pe un declin al unui trecut îndepărtat, reprezentat de ordinea feudală, cu codurile sale sociale (cavalești, universitare, religioase) și cu rolurile sale sociale bine stabilite.

Păstrînd sistemul socio-politic feudal ca pe un model permanent, conservatoriștii critică ideologiile liberaliste și socialiste pentru atenția lor care se îndreaptă, bipolar, spre individ și stat. Pentru amortizarea conflictelor dintre aceste două entități, ei propun o a treia, care să aibă rolul unui veritabil „tampon”: grupul intermediar, mai precis, familia și biserica. Aceste două instituții dețin drepturi inalienabile și statului îi este interzis orice amestec în sferile familiei și bisericii.

Cum spuneam, cuvîntul de ordine al mișcării este „tradiția”. Încrederea în tradiție este încrederea în experiență, prețuită mai mult decît gîndirea abstractă. „*Legitimitatea [instituțiilor] este rezultatul istoriei și a tradiției, care trec dincolo de resursele unei singure generații...*”²¹ Adevărata istorie este exprimată în persistența structurilor, a comunităților, obiceiurilor. Conservatoriștii simt repulsie față de gîndirea abstractă a filozofilor vremii, față de reconstrucțiile raționaliste ale dreptului natural, societății primordiale contractuale, etc. În loc, ei propun o înțelepciune a experienței și, mai ales, „bunul simț”. Societatea este prea complicată pentru a fi calculată exact; să lăsăm vechile instituții, cele care au trecut testul timpului, să existe în liniște. Căci societatea nu funcționează după modelul mecanicist al filozofilor, ci este un tot organic. Importantă pentru prezentul ei este de aceea recuperarea exactă a trecutului. De aceste idei conservatoriștii se folosesc pentru a respinge schimbarea, înțeleasă aici ca inovație, ca distrugere a vechii ordini (și reprezentată de Revoluția Franceză); pe aceasta ei o opun reformei, care păstrează standardele morale și instituționale tradiționale.²²

„Prejudecățile” constituie chiar substanța vechii ordini, și de aceea ele conțin o cantitate inestimabilă de înțelepciune. Acestea, nu însă și drepturile abstracte, unesc populația împotriva tiraniei. Liberalii, mai degrabă, cu accentul lor pus pe egalitate (o utopie, spun conservatoriștii), și gata să distrugă orice pentru a asigura ceva ce nu poate fi în practică asigurat, sînt la un pas de dictatură. Pas pe care ocazional îl fac (din nou Revoluția Franceză, dar și mișcările fasciste). Autoritatea, codurile și ordinea sînt tocmai de aceea foarte importante pentru viața socială. Libertatea este definită ca „*dreptul unui grup de a-și păstra autonomia*” Descentralizarea urmează ca logică firească a doctrinei conservatoriste: este treaba instituțiilor locale să se ocupe de problemele locale. Critică de aceea birocrăția, ca amestec al statului în sfera instituțională. Conservatoriștii insistă asupra valorii legăturilor sociale și a ierarhiilor sociale. Drepturile individuale, însă, trebuie reglementate oficial cît mai puțin. Se merge astfel după pricipiul că atîta timp cît puterea de a le transgresa nu este specificată, drepturile încetățenite prin practică nu vor fi nici ele încălcate.

Conservatoriștii (printre rîndurile cărora Nisbet îi numără pe Ortega y Gasset²³ și Spengler, doi dintre favoriții naționaliștilor decenti) se împotrivesc *dezrădăcinării* intelectualilor (ființării lor „de nicăieri”). Ei afirmă incompatibilitatea inerentă între libertate (ca asigurare a proprietății și autonomiei) și egalitate (termen considerat a denota ceva ce este oricum dat în

proporții diferite de natură). Puterea este putere, spun conservatorii, și egalitatea nu ajută. Puterea nu e mai puțin opresivă fiindcă baza ei este lărgită prin egalitarism. Ierarhiile, rolurile și diferențele sînt adevărații stîlpi ai societății. Mai ales că acestea nu pot să dispară în nici un tip de societate, singura diferență fiind aceea că în societățile liberale (în democrație) plătim mai scump pentru ele (i.e., taxe).

În centrul filozofiei conservatoare stă ideea de proprietate, gîndită ca trăsătura care diferențiază pe om de animale. Aici rolul familiei este esențial. Individualismul, spun conservatoriștii, este doar o formă de egoism. Sanctitatea familiei are de-a face chiar cu sanctitatea proprietății, și de aceea se propune o politică de *laissez-faire* în ceea ce privește bunăstarea familiilor: chiar dacă Soarta lovește, statul nu are dreptul să se amestece nicicum. O altă idee centrală este aceea de religie și biserică, de morală creștină. (Care nu i-a împiedicat pe unii conservatoriști să militeze pentru acordarea de drepturi religiilor alternative.) Omul este prin însăși natura sa o ființă religioasă. Pierderea religiei ar atrage nu credința în altceva, ci credința în orice, cu adevărat periculoasă.²⁴ În fine, una dintre marile idei inamice este aceea de progres, demascat ca una dintre marile iluzii ale lumii moderne. Istoria are, mai degrabă, un sens descendent (vezi Spengler). Iată și motivul pentru care curentul respinge de obicei filozofia istoriei.

3.2. Am reprodus această descriere ceva mai lungă a curentului tocmai pentru că o astfel de mișcare de dovedește extrem de relevantă în contextul de față. Se pot găsi, fără doar și poate, idei atrăgătoare în „filozofia” conservatoristă, de la descentralizare și pînă la atenția acordată teoretic întreprinderilor mici sau businessului familial (deși curentul a fost în practica politică asociat permanent cu giganții economici). Dar dincolo de toate acestea, proiectul conservatorist, tradiționalist prin excelență, comportă enorme dificultăți, vizibile tocmai în societățile de tip feudal pe care le idealizează. Pînă a le analiza pe scurt, merită însă subliniată asemănarea dintre conservatorism și doctrina naționaliștilor „de elită”. O asemănare care pornește de la nostalgia pentru lumea arhaică a satului (cu roluri, coduri, ierarhii) și tradiție, pînă la respingerea gîndirii abstracte și invocarea „bunului simț”; de la izolarea într-un trecut idealizat și pînă la scenariile de declin al Occidentului; de la fobia față de „dezrădăcinați” la aceea față de egalitarism; de la cultul familiei și bisericii la cel al instituțiilor tradiționale (simptomul interbelicilor sau monarhismului de la noi) și la respingerea raționalismului „rece”; în fine, de la antipatia pentru revoluții (conceptuale, mai ales) la cea față de noua clasă de intelectuali, etc. De la astfel de concepții și pînă la formele concrete de guvernare propuse de conservatoriști nu există decît un pas, schițat, dacă nu făcut, de suporterii tradiției autohtone: instaurarea monarhiei constituționale, conservarea instituțiilor tradiționale ca acelea ale familiei și bisericii (ultima cu un cuvînt de spus în treburile statului), descentralizarea, retrocedarea pămînturilor și a caselor naționalizate, respingerea autonomiei locale, etc.

Criticile anti-conservatoriste pot lua multe forme. Una dintre ele — aceea a lui Ted Honderich, în *Conservatism* — se leagă în special de inconsistența și naivitatea conceptuală a curentului, ceea ce nici nu e de mirare la un filozof cunoscut pentru contribuțiile sale la științele cognitive. Honderich critică pe bună dreptate distincția socotită fundamentală pentru conservatorism dintre schimbare și reformă, lipsa de consecvență în afirmarea unui determinism natural (ba omul este religios de la natură, ba el e produsul societății în care trăiește) și incompatibilitatea dintre acesta (care presupune caracterizări simple ale naturii umane) și invocarea complexității sociale. Critica — căreia nu îi lipsesc și virtuți de filozofie socială și politică — este devastatoare în felul ei, dar cred că un curent în gândirea socială poate fi salvat de sub atacurile logicii de alte atuuri pe care el le poate deține. Ar fi poate bine de încercat și o critică alternativă a conservatorismului și tradiționalismului, care să pornească de la idealismul său, de la tendințele sale excluzioniste și normative, de la tratamentul nepăsător față de alteritate, și mai puțin de la apetențele sale logice.

Un volum românesc care încearcă să salveze conservatorismul de inconsistențele doctrinelor sale politice este *Conservatorismul anglo-saxon*, semnat de Adrian-Paul Iliescu. Cartea pornește de la premisa că identificarea conservatorismului cu o doctrină politică, socială sau economică anume, sau cu un ansamblu de asemenea doctrine, este o mișcare menită să amputeze sever calitățile acestui curent. Ce să fie atunci conservatorismul? După autor, întâi și întâi o serie de atitudini și principii foarte generale:

„sentimentul apartenenței la o ordine socială pre-existentă și aptă de continuitate, la o tradiție sau la un grup de tradiții; o atitudine anti-raționalistă deși, în nici un caz, iraționalistă, care crede mai curînd în natură (înțeleasă ca **instinct educat**) decît în reflecția abstractă și deliberată; o apreciere accentuată a loialității (față de familie, prieteni, comunitate, clasă, națiune, cultură) și a patriotismului; prețuirea ordinii, stabilității și tradiției mai curînd decît a inovației; aprecierea siguranței, a securității mai curînd decît aprecierea marilor 'promisiuni'; tendința de a vedea societatea 'mai curînd ca o piramidă a îndatoririlor, decît ca un cadru de drepturi'; atitudinea liberală și individualistă [sic!]; respectul pentru diversitate, alegerea liberă, spiritul de independență și spiritul întreprinzător (de unde decurge și tendința de a apăra proprietatea privată); caracterul anti-doctrinar, etc.”²⁵

Și o altă serie de idei, dintre care unele mai puțin măgulitoare, cum ar fi failibilitatea judecății umane, natura interesată a ființei umane, granițele cunoașterii, complexitatea societății, evoluția ei organică, etc. Tipul de tratament pe care Adrian-Paul Iliescu îl aplică gândirii conservatoriste suferă, însă, de o primă mare hibă, care bîntuie gândirea tradiționalistă în general. Astfel, transformarea unui complex de idei într-o ideologie foarte generală (autorul

vorbește despre supozițiile ontologice, etice și chiar cognitive ale curentului) eludează total integrarea curentului în sfera politică, sferă la care curentul respectiv emite pretenții. Căci problema gândirii tradiționaliste nu este atît aceea a unor astfel de supoziții — mărturisesc că sînt aproape în totalitate de acord cu opiniile conservatoriste exprimate atît de general în textul volumului amintit — **ci aceea a transformării lor într-o filozofie politică sau etică care să poată ține în spate, în mod satisfăcător, o societate.** Adeziunea la vederi sau opinii cum au fost cele exprimate mai devreme nu implică imediat transformarea lor în principii de filozofie politică. După cum observa Ted Honderich pe întreg parcursul volumului său, opiniile conservatoriștilor nu-i disting pe aceștia de celelalte filozofii politice. Ele sînt într-o proporție uriașă chestiuni triviale pentru gîndirea secolului XX și doar o imaginație paranoică ar putea crede, de exemplu, că doar adepții mișcării conservatoriste învață din trecut.²⁶ De altfel, faptul că autorul *Conservatorismului anglo-saxon*, încercînd să traseze o paralelă între conservatorism și empirismul britanic, citează curent nu numai din Hobbes și Hume ci și din Locke, Popper, Berlin și Mill este o bună dovadă că opiniile mai sus amintite își găsesc un spațiu propice și în alte curente filozofice.

Prima chestiune delicată este așadar felul în care o serie de presupoziiții cu privire la natura umană și socială sînt transformate în principii politice și sociale. Este, astăzi, aproape o propoziție elementară faptul că societatea contemporană se constituie ca produs al unui sistem instituțional mai vechi, al unei tradiții instituționale. Justifică însă această propoziție transformarea tradiției într-unul dintre principiile de bază ale filozofiei politice? Ce putem atunci spune despre propoziții de tipul „omul este o ființă interesată/un animal social/imperfect, etc”. Este probabil profitabil pentru gîndirea economică să privească omul ca pe un agent interesat și atît. Dar transformă toate acestea propoziția „omul este imperfect”, automat, într-o propoziție fundamentală a gîndirii politice sau sociale sau într-un principiu cu relevanță etică? Mai este această propoziție — adevărată în contextul economiei — adevărată și în alte domenii? **Legătura dintre conservatorism și tradiție, așa cum o văd eu, rezidă tocmai în faptul că filozofii conservatoriști folosesc tradiția și comunitatea ca pe niște concepte politice cu relevanță morală ultimă.** Cum aminteam la începutul eseului de față, atrăgînd atenția asupra tranziției ilicite de la o doctrină filozofică generală la una morală, faptul indubitabil că individul este profund legat, chiar dependent moral, de o comunitate sau tradiție nu le oferă acestora din urmă precedentă morală în raport cu individul. Tot așa cum, pentru a folosi un exemplu familiar în filozofia politică, valoarea comunităților nu autorizează automat ideea de **drepturi colective.**²⁷ Eroarea fundamentală a conservatoriștilor se regăsește în această inferență nejustificabilă.

3.3. Una dintre întrebările importante pentru o teorie politică sau socială este aceea asupra urmărilor pe care astfel de principii generale le pot avea, în

contextul raportului de forțe dintre indivizi și instituții existent sau pe care îl crează. (Pericolul este utopia.) Conservatorismul, pe de altă parte, are tendința de a neglija consecințele sociale ale pozițiilor sale. Iată un exemplu: „*Una dintre cele mai însemnate particularități ale conservatorismului este tendința de a acorda prioritate obligațiilor, nu drepturilor, datoriei și nu libertății*”. Cum se justifică o asemenea afirmație? Pur și simplu amintindu-ne că libertatea presupune constrângeri pentru toți și că absența răspunderilor care urmează firesc din afirmarea priorității a libertăților poate fi un pericol²⁸, cum nu se îndoiește de altfel nimeni. Accentul de obligații, de aceea, primează.

Două lucruri pot fi spuse aici. Primul ar trebui să fie evident oricărui inițiat în filozofia politică: că *în raționamentul anterior* obligațiile sînt derivate din libertăți și de aceea este cel puțin neclar (dacă nu chiar incoerent) sensul lui „primează”; mai mult, că afirmarea libertății le presupune implicit, și de aceea nu era nevoie de specificarea expresă a datoriei care decurge oricum. Dar acest prim aspect este mai puțin interesant pentru cele ce se vor arăta aici. Mai importantă este presupuziția care stă la baza afirmațiilor care propun datoria și obligația individului ca propoziții legiferatoare ale sistemului social, o consecință aproape directă a afirmării autorității tradiției (indivizii sînt răspunzători față de strămoșii lor, cum zicea Burke)²⁹. Presupuziția este că deoarece indivizii au datorii și obligații este necesar ca acestea să constituie propozițiile fundamentale ale ordinii sociale, indiferent de raportul de forțe pe care aceste premise îl instituie. Iar acest raport se poate dovedi unul autoritarist, căci dacă individul are mai întii obligații și doar în virtutea lor drepturi statul ar putea să profite de primatul celor dintii. Or, una dintre calitățile fundamentale ale unui principiu este aceea de a lăsa cît mai puțin spațiu pentru abuzuri, chiar cu riscul de a lăsa cîtiva vinovați nepedeșiți.

Această tendință de a scăpa din vedere adecvarea unui sistem de principii la un context social specific este proprie celor ce invocă tradiția în general. În retorica ei care condamnă calculul rece și raționalismul, gîndirea tradiționalistă fetișizează un alt set de principii pînă într-acolo încît adevărul lor este socotit ca situîndu-se dincolo de convenabilitatea și profitabilitatea sa. Lăudîndu-se că poate trece de gîndirea abstractă — așa ceva este fără îndoială imposibil din principiu — tradiția elimină calculul rațional pentru un set de principii a căror contingentă este complet obturată de spiritul cu care sînt impuse. Este recunoscută de altfel antipatia conservatoriștilor pentru așa numiții *philosophes*, adică pentru teoreticienii societății care folosesc constructe abstracte cum sînt contractul social, drepturile naturale, *natural law*, drepturile omului etc. Ceea ce nu au înțeles tradiționaliștii este că aceste reconstrucții nu sînt de fapt altceva decît *construirea de contexte teoretice și practice pentru testarea unor principii fundamentale* (al căror scop este realizarea unui echilibru reflexiv, cum îl numea Rawls) și că

acestea - contextele, nu și principiile — vor fi reținute sau abandonate în funcție de aplicabilitatea lor. De fapt, ceea ce face acest tip de filozofi detestați de gândirea tradiționalistă este să pornească de la o serie de principii etice determinate empiric și intuitiv, care aparțin unei culturi politice comune, și să încerce să construiască o fundamentare rațională a lor. Acest tip de filozofie etică recunoaște, tocmai prin faptul că ea pornește de la maxime deja stabilite, o istorie instituțională. Acesta este probabil și sensul cuvintelor lui Richard Rorty: „*Principiile morale au sens doar în măsura în care ele încorporează referințe tacite la o întreagă serie de instituții, practici și vocabulare de deliberare morală și politică. Ele sînt simboluri sau abrevieri, iar nu justificări, ale acestor practici*”.³⁰

În loc, tradiționalismul propune instituirea unui sistem de principii a căror singură autoritate este funcționarea, indiferent de numărul de victime pe care această mașinărie „organică”³¹ le-a produs. Un sistem de principii a cărui auto-validare e tautologică.

3.4. Expresia autoritarismului este, de obicei, deplîngerea „permisivității”: „*Nu numai familia, dar și școala, statul în întregime și-au pierdut autoritatea, astfel că societatea occidentală este inundată de «permisivitate»*.”³² Urmarea acestei stări de fapt nu este nici mai mult nici mai puțin decît „căderea valorii umane”. La ea ar fi contribuit printre altele freudianismul și al său „a înțelege înseamnă a ierta”, și tendința, comună printre feministe, de „victimizare”; de asemenea, relativismul și toleranța excesivă. Se recunoaște aici ușor refrenul suporterilor tradiției. Mai puțin se recunosc afirmațiile curajoase cum că conservatorismul ar reprezenta o eliberare de iluzii. De fapt, pledoaria conservatoristă pentru tradiție abundă cu asemenea fantasmе. Printre ele: timiditatea morală a conservatoriștilor, care nu se pronunță în ceea ce privește fericirea altora; respectul față de tradiție ca asigurare a semnificațiilor morale și existențiale *necesare*; o politică fără idealuri; ideea că se poate raționa fără generalizare; abstracțiile „străine naturii omului” (care natură?), etc. Se poate observa permanent în aceste fraze cum tradiția își obliterează propria identitate contingentă.

Tendința de a reprima identitatea *altora* este aproape la fel de bine ilustrată de textele conservatoriste. Este recunoscută aversiunea conservatoriștilor pentru mișcările feministe sau de eliberare sexuală, maniera în care gândirea conservatoristă a fost implicată în complexul imperial.³³ Pe o gândire sofisticată a relației dintre sine, societate și celălalt se bazează și aversiunea față de ideea de egalitate socială sau scepticismul față de democrație, în formula sa liberală. Cum poate fi justificată pretenția la egalitate a unor indivizi inegali, se întreabă conservatoriștii? Răspunsul lor este că o asemenea justificare nu există. Aș aminti două replici date acestei concepții. Întîi, aceea a lui Steven Lukes într-un eseu intitulat sugestiv „*Liberty and Equality. Must They Conflict?*”. Autorul observă că, conceptele de „libertate” și „egalitate” sînt departe de a fi clare. Există, mai degrabă, diferite idei despre libertate și egalitate, diferite contexte în care aceste

concepte au sens. Ele nu intră în conflict în mod necesar. Anumite concepții despre libertate și egalitate sînt perfect compatibile; unele chiar au sens doar împreună.³⁴ Punctul pe „I” asupra scepticismului conservatorist în privința democrației a fost însă pus de Karl Popper în studiul său asupra filozofiei politice a lui Platon. Acesta din urmă, ca și conservatoriștii, afirma că din moment ce oamenii sînt inegal dotați de natură, a aplica standardele egalității democratice unor indivizi inegali înseamnă a spori inechitatea. „*Această obiecție aparent foarte realistă*” răspunde Popper, „*este, de fapt, cît se poate de nerealistă, pentru că privilegiile politice nu s-au întemeiat niciodată de diferențe naturale de caracter*”.³⁵

Contextul filozofiei politice contemporane este unul în care se încearcă suplimentarea doctrinei liberale de respect față de individ cu o *etică a grijii*, un concept impus de filozofia feministă (definit de Carol Gilligan ca „*ideea că sinele și celălalt sînt interdependente*”) și recunoscut în general de filozofii zilei. Cele două standarde etice, considerate de către Stephen K. White ca fiind ireductibile unul la celălalt și împreună indispensabile conduitei responsabile față de alteritate³⁶, sînt total ignorate de către gîndirea tradiționalistă și înlocuite cu principiul datoriei. Acest principiu, a cărui proveniență feudală este recunoscută fără ocolișuri de un autor conservatorist ca Robert Nisbet, urmărește tocmai întoarcerea la instituțiile sanctificate. Printre ele, biserica, statul (prin imobilitatea legilor) și familia. Or, istoria a făcut clar că aceste trei instituții au constituit principala formă de reprimare a individului. Este poate din nou semnificativ, pentru a ilustra încă odată iresponsabilitatea gîndirii politice conservatorist-tradiționaliste, să ilustrăm consecințele transformării acestor instituții în grupuri autonome, independente de tutela statului. Una dintre tezele conservatoriștilor afirmă că sferile familiei, bisericii și statului sînt sfere separate și că transgresarea granițelor dintre ele de instituția din urmă este interzisă. Prima dintre consecințe este transformarea familiei într-un grup dominat — *prin tradiție* — de bărbat, unde formele de violență „casnică” sînt tolerate de stat. După cum arată studiile de sociologie feministă³⁷, instituțiile însărcinate cu apărarea ordinii nu intervin decît într-o proporție foarte scăzută în astfel de cazuri de agresiune care se desfășoară în spațiul „sfînt” al familiei. De unde și chestiuni grave, cum ar fi răspîndirea și acceptarea *violului marital* de către „bunul simț”.³⁸ Separarea între sfera politică și cea domestică, o altă lozincă conservatoristă care militează pentru „limitarea puterii” statului și non-intervenționism în sfera familiei, legitimează și ea o situație similară. Cum demonstrează deosebit de convingător autoare precum Susan Moller Okin sau Anne Phillips, transformarea familiei în zonă privată, dincolo de intervenția statului, a însemnat în practică libertatea capului familiei (bărbatul) de a controla pe membrii ei dependenți.³⁹

Ordinea feudală propusă ca model al societății conservatoriste a avut, în vremea ei, consecințe dramatice. Disprețul care întoarce privirea tradiționaliștilor

de la statul industrializat la societățile autarhice de tip agrarian, cu ierarhiile și codurile lor bine-stabilite, trece adesea cu vederea situația de fapt a membrilor acelor societăți. În cartea sa despre structura istoriei, intitulată *Plough, Sword and Book*, Ernest Gellner compara chiar imaginea conservatoare asupra Angliei industrializate cu societatea feudală:

„Societatea agrariană este sortită violențelor. Ea deține concentrări de bogăție, care trebuie cu orice preț apărată și a cărei distribuție trebuie asigurată. ... Ea prețuiește progeniturile sau cel puțin pe masculii și foamea periodică este mai mult sau mai puțin inevitabilă. ... Imaginea malthusiană sugerează o umanitate liberă dar înfometată la margine. Anglia începutului de secol XIX se prea poate să fi fost o astfel de societate. Dar în vremea societăților agrare, majoritatea populației nu era nici liberă și era și în pragul inaniției. Era oprimată și pe jumătate înfometată. Se murea de foame în funcție de rang. Ierarhiile erau menținute, dar constituiau și un instrument de control social”⁴⁰.

Această imagine caracterizează perfect politica economică și socială a conservatorilor. O politică care se bazează pe neamestecul total al statului în chestiuni care țin de politica economică a întreprinderilor și firmelor; o teorie care se fundamentează printre altele pe „suveranitatea” dreptului la proprietate. Orice interferență a statului este considerată o încălcare a acestui drept. Cum remarca însă Ted Honderich în capitolul dedicat problemei proprietății, această teorie despre inviolabilitatea proprietății este dublată de alte trei practici socio-economice: limitarea celor care au drept la proprietate (de pildă, sclavii și femeile); extinderea spațiului care poate face obiectul proprietății private (servicii publice ca asistența medicală, protecția publică, etc.); reglementarea mai puțin strictă a relațiilor dintre proprietar, beneficiar și proprietatea efectivă (proprietarul decide, prețurile sînt libere). Consecințele variază de la dreptul marilor întreprinderi de a polua spațiul înconjurător la limitarea accesului populației la o serie de facilități care fac parte în mod normal din setul drepturilor sociale, cum ar fi sănătatea, etc. Diferența de statut dintre proprietar și beneficiar crește, se adîncește permanent, păturile joase au mai mult de suferit. Politologul britanic Paul Hirst remarca următoarea contradicție în politica economică a conservatorilor: ei nu fac altceva decît să înlocuiască „*the big state*” cu „*the big corporation*”, acestea din urmă fiind chiar mai puțin transparente și responsabile decît cel dintîi.⁴¹ Vedem în toate aceste trăsături chiar faptul amintit mai devreme, și care poate fi etichetat ca o formă de fanatism al principiilor: de dragul unui drept (incontestabil, cum este acela la proprietate) gîndirea tradiționalistă este gata să sacrifice o bună parte din scheletul unei societăți echilibrate.

3.5. Am încercat să prezint cîteva dintre problemele gîndirii tradiționaliste în formula sa militantist-politică. Ele nu pot fi eludate nici de afirmarea generală a cîtorva adevăruri „tradiționale” și nu sînt decît amplificate de transformarea

acestora în principii după care se conduce societatea. Ar fi poate momentul, ca o concluzie a celor scrise pînă acum, să repet afirmația acestui text. Ea a fost făcută mai mult sau mai puțin explicit în discuțiile conceptuale din secțiunea anterioară, atunci cînd am atins problema inconsistenței noțiunii de tradiție cu referire la idei precum acelea de reprezentativitate, subiectivitate și autoritate; și în secțiunea care tocmai se încheie, referindu-mă la relația între tradiție și principiile morale. În fond, pe tot parcursul acestui eseu am înțeles tradiția într-o poziție exclusiv normativă, ca pe un concept permanent invocat spre a justifica judecăți evaluative. În rest, am încercat să sugerez, în măsura în care tradiția este utilizată ca un concept cu relevanță epistemologică (nu putem cunoaște decît din interiorul unei tradiții, nu putem raționa moral decît dintr-un context social dens etc.) ea nu trebuie să ne deranjeze. Din punct de vedere moral-politic însă, tradiția nu poate fi salvată de structura sa aporetică. Faptul este foarte bine ilustrat de definiția unuia dintre cei mai cunoscuți propongători ai unei teorii morale în care conceptul joacă un rol fundamental, definiție care a stat cumva în spatele discuțiilor de pînă acum: „*Tradițiile, atunci cînd au vitalitate, reprezintă continuități de conflicte. Într-adevăr, atunci cînd o tradiție devine burkeană, ea este întotdeauna moartă sau pe moarte. ... O tradiție în viață este, prin urmare, o dezbatere extinsă în timp și înrupată din punct de vedere social, o dezbatere exact asupra acelor bunuri care constituie tradiția respectivă*”⁴².

O astfel de definiție a tradiției presupune existența unor conflicte de interpretare care privesc chiar substanța tradiției în cauză. Interpretările sînt angajate într-un soi de competiție în care ele se șlefuesc, se îmbunătățesc, iar produsul acestui proces este o tot mai acută și mai rafinată înțelegere a tradiției în cauză. Totuși, nu există nici un motiv pentru a presupune că dintre aceste interpretări una este cea privilegiată, sau că ea se află pe calea cea bună. De fapt, o asemenea presuposiție ar contrazice chiar definiția oferită. Ajungem astfel, pe un drum ocolit, înapoi la clasică pluralitate de concepții ale bunurilor care constituie întemeierea liberalismului politic. Doar că, de această dată, ea nu mai are la bază concepții egoiste despre bunurile sociale — cum s-au grăbit să afirme, după părerea mea complet nejustificat, unii critici —, ci interpretări diferite ale „aceleiași” tradiții. O astfel de imagine a tradiției pune încă o dată în lumină incompatibilitatea dintre structura conceptului și utilizarea lui normativă (cum să invoc în scop normativ o interpretare care este prin definiție permanent contestată?). justificînd în același timp proiectul liberalismului politic. Ea ne asigură, s-ar putea spune, că orice astfel de încercare de utilizare plasează automat tradiția în postura burkeană de tradiție moartă.

4. Tradiția și istoria

4.1. Imaginea pe care gîndirea tradiționalistă și-o face despre *trecut* este una paradoxală. Paradoxul constă, pe de-o parte, într-un scepticism adesea afirmat

în ceea ce privește ideea de progres. Trecutul este preferat orientării spre viitor a liberalilor și a altor utopianiști pentru consistența sa acumulată de-a lungul timpului. „*Cei ce privesc spre trecut în loc de viitor au o perspectivă completă, oricum, ceea ce este mai mult decât se poate spune despre cei mai dotați cercetători ai viitorului... Dacă trebuie să privim dincolo de prezent, și cei mai mulți dintre noi par să o facă, trecutul este o terra ferma în comparație cu orice lucru pe care pînă și cea mai fertilă imaginație — cu ajutorul celor mai puternice computere — îl poate gândi despre viitorul atît de iubit al liberalilor*”⁴³.

Scepticismul bine consolidat în ceea ce privește ideea de progres este dublat, mai întîi de această imagine idealistă asupra trecutului dar și, adesea, de chiar imaginea unei voințe sau unui spirit istoric, care abundă în gîndirea tradiționalistă dar nu lipsește, surprinzător sau nu în urma celor spuse în secțiunile anterioare, nici în cea conservatoristă.

Ideea de *terra ferma* a trecutului este una care sare în ochi de la bun început, mai ales datorită radicalității sale (chiar și atunci cînd este exprimată în termeni relativi la viitor). Istoriografia a păstrat dintotdeauna o umbră de dubiu în ceea ce privește acuratețea reconstrucțiilor sale. Recent, cum spuneam ceva mai devreme, artificialitatea reconstrucțiilor istorice a devenit chiar noul capital retoric al acestei științe (narativitatea, contingenta surselor, etc.). Într-un asemenea context, a mai afirma că trecutul e un teren stabil este deja un gest riscant. Dar și mai riscant este a susține, așa cum o fac adesea tradiționaliștii, că trecutul are un statut spațial față de viitor fiind independent de opțiunile și proiectele prezentului. Preluînd comparația lui Nisbet cu privire la „*fertila imaginație a viitorului*”, se poate chiar spune că imaginația de tip science-fiction denotă un grad extrem de scăzut de originalitate și că adesea ideile despre trecut sînt mai surprinzătoare și mai revoluționare decât cele despre viitor. Oricum, a afirma că trecutul este stabil în vreun fel privilegiat față de alte asemenea artefacte constituie o eroare notabilă.

Corolarul firesc al acestei încrederi neclinice în istorie este fetișizarea trecutului, un fenomen specific gîndirii tradiționaliste. Istoria devine instanța supremă, care sancționează direct nu numai opțiunile pentru viitor dar chiar și strategiile care să asigure atingerea acestor țeluri. Dacă contractul social include pe cei morți, cei vii și cei nenăscuți încă, cum crede Edmund Burke, atunci, după logica tradiției, este de datoria celor vii să răzbune suferințele strămoșilor. O imagine care nu încetează să bîntuie nu doar viața publică românească, ci și imaginația naționaliștilor din cultură, care preferă să se îngrijească de soarta celor morți mai înainte de aceea a celor ce se vor naște (conform unui principiu, probabil, care spune că înainte de asigurarea viitorului trebuie încheiate socotelile străbunilor). Se sacrifică astfel contextele noi pentru contexte vechi, mai întotdeauna simplificate de ochii celui ce privește înapoi. Acest refuz de a da prioritate viitorului, uneori chiar cu prețul închiderii forțate a unor răni trecute,

se armonizează perfect cu scepticismul față de ideea de progres. O idee care distinge gândirea conservatoare, cum am văzut, dar și pe aceea a naționaliștilor de la noi.⁴⁴ Raportul tradiționaliștilor cu ideea de progres este unul care beneficiază de ambiguitatea și complexitatea acestui termen. Ideea de progres are două semnificații: aceea de „creștere cumulativă” și aceea de „legitate istorică sau socială”. În mod paradoxal, tradiția pare să respingă progresul în prima sa versiune și să-l afirme în cea de-a doua.

Această ambiguitate este foarte bine vizibilă în încercarea lui Karl Popper de a desființa ideea de progres în cel de-al doilea sens, adică credința în „legile progresului” sau „legile istoriei”. În mod (doar aparent) paradoxal, una dintre criticile pe care celebrul filozof de origine austriacă le propune se bazează chiar pe susținerea unei noțiuni de „progres” în primul sens, ca și creștere a cunoașterii. Într-o prefață tîrzie a cărții sale *The Poverty of Historicism* Popper atacă ideea de „lege istorică” arătînd faptul că, creșterea cunoașterii — idee susținută de autor în repetate rînduri — nu poate fi calculată sau anticipată. Ideea de lege a istoriei este prin urmare incoerentă, din moment ce viitorul va putea falsifica legile istorice după care ne conducem astăzi și va crea legi noi.⁴⁵ Cele două idei de progres pot circula și împreună și adesea chiar o și fac. Dar asocierea dintre ele nu este necesară, iar cazul lui Popper și cel al tradiționaliștilor sînt două exemple ale felului cum un concept poate fi susținut în timp ce celălalt este atacat.

Gîndirea tradițională contestă, prin urmare, existența progresului în prima semnificație a termenului: creșterea cunoașterii sau aceea a cadrului instituțional nu este cumulativă. Altfel spus, idei valoroase, intuiții, formule instituționale viabile, experiențe importante — „conținut empiric”, ca să folosim o formulă popperiană — se pierd pe drum în cursul așa-zisei „dezvoltări”. Vechile forme de cunoaștere nu sînt falsificate de realitate, ci doar îndepărtate cu forța (Revoluția Franceză, societatea industrială de tip capitalist, etc.) de cele noi. Trecerea de la ansambluri instituționale (în sens larg) vechi la unele mai noi se realizează prin violență și nu printr-un proces de „refutare” și îmbunătățire. Între vechile paradigme și cele noi se naște o uriașă prăpastie. Vechile valori se pierd fără a fi fost scoase din circulație de propria inabilitate de a face față realității; o idee curentă la naționaliștii noștri. A se remarca că idealizarea trecutului este o consecință aproape firească a acestor concepții asupra ideii de progres. (Deși legătura nu se face în mod necesar. Michel Foucault, susținătorul unui tip similar de incomensurabilitate între valorile vechi și cele noi care invalidează ideea de progres, a atenționat în mod repetat asupra pericolului de a fетиșiza trecutul: „Cred că există o tendință răspîndită și facilă, care trebuie combătută, de a vedea în întîmplările recente inamicul principal... Această atitudine simplistă presupune un număr de consecințe periculoase: întîi, o înclinație de a căuta o formă ieftină de arhaism sau niște forme imaginare de fericire trecută pe care

oamenii nu o aveau de fapt... Nu există întoarcere în trecut... Istoria ne protejează de acest tip de ideologie a întoarcerii..."⁴⁶).

Această concepție despre progres este, fără nici un fel de îndoială, una care a găsit mare aderență la gândirea contemporană, atât în filozofia științei (Kuhn, Feyerabend) cât și în genealogiile discursurilor științifice (de tip Foucault, Ian Hacking). Ea este implicită, de asemenea, în studii istorico-sociologice cum este acela, amintit mai devreme, al lui Ernest Gellner și în antropologia contemporană în general. Evident, în mai toate aceste cazuri intuițiile care stau la baza opiniilor enumerate sînt sensibil diferite, ca forță intelectuală și informațională dar și prin modestia implicațiilor sociale emise, de opiniile tradiționaliștilor sau ale naționaliștilor. Dar nu raportul tradiției cu acest tip de progres este cu adevărat semnificativ în discuția de față, ci adeziunea tradiționaliștilor la cealaltă idee de progres înțeleasă ca existența unor legi istorice, a unui destin al umanității, a unei finalități sau direcționalități a istoriei.

Un exemplu de text aflat undeva la granița unei asemenea concepții despre progres și care folosește formula de Istorie Universală sau de direcționalitate a istoriei ar fi cunoscutul volum al lui Francis Fukuyama, *Sfîrșitul istoriei și ultimul om*.⁴⁷ Intuiția principală a volumului, anume convergența societăților umane spre un anumit model, reprezentat de societatea capitalistă liberal-democrată, se bazează pe observarea unor fenomene istorice cum ar fi căderea regimurilor totalitare și tendința acestora de a fi urmate de regimuri democratice și, în ultimă instanță, liberale, precum și pe o reconstrucție rațională a principiilor care stau la baza societății umane. Strict vorbind, concluzia care decurge direct din analiza lui Fukuyama nu este aceea că am atins faza finală a dezvoltării societății umane (verdictul dat cu aproape două secole în urmă de Hegel și acum de autorul american), ci că singurul tip de societate întîlnit pînă acum care împlinește condițiile necesare pentru a supraviețui istoriei (condiții care includ un grad de stabilitate și prosperitate economică, legitimitate ideologică și deci o autoritate legitimă, garantarea drepturilor civile, economice, politice, etc.) este societatea de tip liberal-democratic. Ceea ce nu înseamnă un astfel de tip de societate va supraviețui istoriei în fapt, sau că dacă lumea tinde astăzi spre democrație liberală ea nu va putea fi scoasă de pe acest traseu și astfel deturnată spre alte formule (autoritare, eventual); sau mai ales că democrațiile dintr-un viitor apropiat ori îndepărtat vor semăna prea mult cu cele de azi. Teoriile politice contemporane indică chiar o foarte răspîndită stare de frustrare în raport cu modelul liberal-clasic al democrațiilor reprezentative. Un număr impresionant de noi teorii despre democrație⁴⁸ (directă, asociaționistă, participativă, deliberativă), e adevărat nu întotdeauna atât de diferite pe cît implică denumirile, par să pună concluziile lui Fukuyama, chiar în forma lor mai slabă, sub semnul întrebării.

Concluziile de tipul celei din *Sfîrșitul istoriei* sînt însă ceva mai tari, Fukuyama pledînd în mod direct pentru o formă de progres istoric ireversibil. De la o asemenea

analiză și pînă la formula consacrată a ideii de progres nu mai există decît un pas, pe care autorul nostru nu îl face: el se oprește de la a sancționa problemele concrete ale societăților reale cu ideea de progres. Istoricistii⁴⁹, pe de altă parte, transformă concluziile analizelor în principii sociale și politice și, în ultimă instanță, în norme morale. Dacă Fukuyama ar fi fost un astfel de istoricist, spre exemplu, el ar fi conchis, în finalul lucrării sale, că societatea capitalistă de tip liberal-democrat este singura formă legitimă de guvernare și că de aceea orice încercare de a schimba, reforma sau devia forma de guvernare este nu numai lipsită de perspectivă (și deci de sens), ci chiar imorală sau inumană. Trecerea de la premise la concluzii este, fără nici un dubiu, una ilicită în cazul de față. Ceea ce este însă remarcabil este felul în care o astfel de perspectivă (o adevărată tehnică demonstrativă) convine ideilor tradiționaliste de rezistență la schimbare, de perpetuare a vechilor idei și opinii.

Dacă Fukuyama se reținuse de la a forța concluziile de felul celor sugerate mai sus în *Sfîrșitul istoriei*, el cedează ispitei în mai recentul său *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. Deplîngînd descreșterea sociabilității în societatea americană contemporană, sociabilitate ale cărei avantaje economice fuseseră explorate pe larg în volum, el condamnă așa numitul *welfare-state* pentru permisivitatea sa. Exemplul este aproape grotesc: fiindcă mamele singure sînt ajutate să treacă peste perioadele dificile, obiceiul de a da naștere unui copil în afara familiei (atît de importantă din punct de vedere economic) va deveni mai popular, contribuind astfel în cele din urmă la decăderea zonei economice de mijloc.⁵⁰ Și ca și cum bunăstarea economică ar fi un scop în sine și un țel fundamental, se amintește în bună tradiție conservatoristă pericolul că societățile multiculturale vor pune bariere în calea prosperității:

„*Un multiculturalism onest ar recunoaște că anumite trăsături culturale nu vin în ajutorul unui sistem politic democratic sănătos și al unei economii capitaliste. ... Problema multiculturalismului cum este el înțeles în sistemul educațional american este că obiectivul său nu este de a înțelege ci de a valida culturile non-vestice ale minorităților etnice și rasiale din America. ... [Mai degrabă], capacitatea de a asculta de autoritatea comunală este cheia succesului unei societăți*” (pp. 318-20, subl. mele)

4.2. Scurta analiză dinainte nu acoperă, cum se poate vedea, legătura dintre tradiționaliști și istoricism. Ce justifică afirmația că tradiționaliștii ar fi istoriciști, că ei ar crede în legile istorice? Se prea poate, de fapt, ca unii dintre susținătorii acestor curente să nege pe față chiar asemenea ideii despre cursul istoriei. Legătura dintre tradiție și progres este de această dată mai subtilă decît de obicei. Iată probabil și motivul pentru care ea rămîne latentă în discursul tradiționalist, nefiind una declamată curent.

Istoricismul tradiționaliștilor este o pervertire a concepției istoriste, o formă paradoxală, cum spuneam, de radicalizare — prin concluziile ilicite

pe care le trage — și relaxare în același timp a discursului istorist. Ideea istoristă, consacrată în gândirea modernă de către Hegel și preluată de teoriile postmoderne dar nu numai, este aceea că „spiritul” sau „conștiința” umană (identitatea, raționalitatea, valorile etice și estetice, ideile și concepțiile fundamentale, formele de guvernare, etc.) este produsul unui set de accidente, întâmplări, contingențe istorice și, de aceea, relative într-un anume sens, dispuse la schimbare. Istoria joacă, de aceea, un rol foarte important în înțelegerea sistemelor etice și estetice, a raționalității contemporane. O asemenea intuiție poate însă duce în două direcții. Prima este istorismul unui Thomas Kuhn sau Paul Feyerabend (care au consacrat cercetarea de acest tip în filozofia științei), sau arheologiile și genealogiile unui Foucault sau, în tradiția analitică, Ian Hacking. Studiile post-colonialiste (Edward Said, Homi Bhabha, Sara Suleri, Henry Louis Gates, Jr.) sau cele despre problematica naționalismului (Benedict Anderson, Maurizio Viroli) afirmă de fapt dependența conceptelor de investigația istorică: pentru înțelegerea unor fenomene cum sînt experiența imperialistă sau naționalismul, apariția și dezvoltarea acestor fenomene sociale sau politice este fundamentală. Se ajunge ușor, pe această filieră, la ideea incomensurabilității valorilor și de aici la relativismul etic și afirmarea toleranței.

A doua direcție degenerază în sanctificarea istoriei, în transformarea ei, din **instrument de investigație conceptuală** în principiu fundamental, în ultimă sancțiune a valorilor contemporaneității. Direcția istoricistă inventează un adevărat spirit al istoriei, spirit căreia contemporaneitatea trebuie să îi fie loială. Paradoxul acestei poziții constă în substanța, pe fond *trans-istorică* (în sens istorist) a acestei noi „conștiințe” și a valorilor pe care ea le implică. Dacă consecința firească a istorismului era relativismul și o formă nouă de raționalism (vizibilă foarte bine la pragmatisti), urmarea esențializării istoriei este reîntoarcerea la fundamantalism. Cum explica Popper în *Societatea deschisă*, înfricoșați de perspectiva schimbării anarhice perpetue, istoriciștii au inventat destinul ca schimbare perpetuă după legi fixe.⁵¹ Marx și, înaintea sa, Hegel, au făcut acest pas, în ciuda istorismului lor teoretic, esențializînd societățile de tip comunist și, respectiv, burghez-liberal. Consecințele au fost sanctificarea unei utopii, în primul caz, și a unui sistem conservator, în cel de-al doilea.⁵² Această combinație de istorism și trans-istorism, specifică istoriciștilor, este una dintre trăsăturile fundamentale, aș spune, a gândirii tradiționaliste. Expresia cea mai adîncă a structurii sale aporetice este invocarea constantă a unui spirit istorist și, pe de altă parte, esențializarea unor artefacte cum este, spre exemplu, ideea de **națiune**. Lucrările de specialitate au arătat că „națiunea” era un concept a cărui naștere a avut loc abia o bucată bună de timp după răspîndirea tiparului, și a depins de fenomene specifice epocii industriale, cum ar fi încercările de centralizare statală (care presupuneau o ideologie specifică), industrializarea și

căderea imperiilor.⁵³ Ideologia tradiției face însă din „națiune” un concept trans-istoric: statul-națiune pare să fie punctul terminus al istoriei umane, un soi de comunitate sacră, perfect solidă, înzestrată cu o autoritate care se află pe același picior cu drepturile fundamentale. Ba chiar mai presus de ele. Găsesc că formula acestei concepții despre istorie și națiune se află sintetizată perfect într-un citat din Codreanu, liderul fostei mișcări legionare:

„Există trei entități distincte: 1. **Individul**; 2. **colectivitatea națională actuală...**; 3. **națiunea...**; O nouă mare eroare a unei democrații bazate numai pe „drepturile omului” este de a nu cunoaște, de a nu se interesa decât de una dintre aceste entități: individul. ... De partea sa, colectivitatea națională are o tendință permanentă de a sacrifica viitorul, **drepturile permanente ale națiunii**, intereselor sale de moment. ... ‘Drepturile omului’ nu trebuie să fie nelimitate. Ele trebuie să fie limitate la drepturile colectivității naționale care rămân, la rîndul lor, supuse intereselor permanente ale națiunii.”⁵⁴

Procesul istoric este inteligibil ca evoluție spre o astfel de formulă națională și de aceea el poate primi numele de „progres”. **Istoria unei culturi este epopeea unei națiuni, istoria formării și maturizării ei.** Iată cum descrie un celebru filozof român al deceniilor trei și patru sistemul filozofic al unui naționalist proeminent: „Că, în *Garda de Fier*, Nae Ionescu va fi găsit ideea națiunii înțeleasă ca o comunitate de destin, opusă atomismului aritmetizant al democrațiilor carteziene de care avea oroare, nu încapă îndoială”⁵⁵. Și atunci, într-un fel analog celui descris de Karl Popper în *The Poverty of Historicism* sau de Hayek în *Drumul către servitute*, **istoria este judecată în funcție de țelul sau destinul ei, așa cum este acesta înțeles de către tradiționaliști.** Marele pericol nu este numai falsificarea istorică (de la impunerea unor scopuri ce nu aveau cum să fie urmărite de un anumit tip de societate, pînă la transformarea unor bătălii pierdute în bătălii câștigate) ci perversitatea istoriei, transformarea ei într-o armă de justificare a abuzurilor și in justiției sociale (de exemplu: negarea dreptului la auto-determinare). Dacă istoria are un scop — sună refrenul totalitarist — atunci cam orice poate fi făcut spre a-l face posibil sau a-l grăbi. Dacă scopul istoriei este formarea statului-națiune și prezervarea lui — cum ne învață tradiția — atunci orice merită făcut pentru a-l apăra, de la asuprirea minorităților (secesioniste, doar susceptibile de secesionism, sau pur și simplu doritoare de auto-determinare) la stoparea revoluțiilor culturale. Din nou, o simplă privire spre politica socială și culturală a tradiționaliștilor e mai mult decât suficientă pentru a ne dovedi cele spuse aici.

5. Tradiția în contemporaneitate

5.1. În recentul său eseu intitulat „*Intellectuals and New Technologies*”, Douglas Kellner, un cunoscut filozof militantist american, observa că noile tehnologii de comunicație, cele computerizate, formează rețele descentralizate.⁵⁶

Comunicarea electronică nu este practic controlată de nici un fel de instituții mass-media cu structură ierarhică și coduri stricte cum ar fi ziarele, revistele sau televiziunea, și cu atât mai puțin de către instituțiile de stat. Comunicarea prin intermediul computerului este de aceea nelimitată în privința accesului și foarte permisibilă în aceea a materialului diseminat. Un spațiu aproape perfect democratic. Și chiar dacă anumiți *guru* ai erei informaționale supralicitează atunci când văd lumea viitorului ca pe una eliberată complet, de către revoluția informaticii, de ierarhii, este foarte probabil ca o asemenea lume să nu mai poată asigura structurile culturale coercitive și de control de care tradiția are nevoie pentru a supraviețui. Pentru Kellner, un asemenea spațiu necesită un nou intelectual, care să păstreze postura critică a unui Sartre dar care să se implice în asemenea rețele de comunicare în masă și să abandoneze imaginea de luptător solitar.

Noul intelectual contrazice, cum era de așteptat, imaginea intelectualului tradiționalist, cu teama sa de asociere și fobia sa față de tehnologie, cu inhibițiile sale în fața democrației culturale (și nu numai). Lumea noii tehnologii, este, cum spune eseistul american, o lume a alternativelor. Iar dacă îi dăm crezare lui Edward Said atunci când se întreabă „*Ce este oare conștiința critică altceva decât, în ultimă instanță, o predilecție continuă pentru alternative?*”⁵⁷, mediul electronic pare să fie spațiul cel mai propice de afirmare a conștiinței critice. Un spațiu în care lupta ideilor aproximează mai bine o formă ideală. Imaginea oferită de Richard Dawkins sau de Karl Popper (care își sub-intitulează unul dintre volume *O abordare evoluționistă a cunoașterii*), a ideilor în competiția pentru afirmare și supraviețuire, o luptă care se desfășoară după un model darwinist și se conduce după „principiul” supraviețuirii celui mai apt, își găsește expresia potrivită în „cyber-spațiu”. Asistăm, de fapt, la o adevărată reformă instituțională, în care formula elitei omogene se dezintegrează pe zi ce trece, și în privința căreia revoluția informațională are un cuvânt greu de spus. O reformă care se armonizează, de altfel, foarte bine cu noile schimbări, descrise mai devreme, care au loc în instituțiile academice occidentale.

Produsul acestor reforme este așadar un nou tip de intelectual. Una dintre formulele care prind cel mai bine structura acestui gânditor este de găsit în volumul, intitulat foarte sugestiv *Intellectuals in Power*, semnat de către Paul A. Bove și citat mai sus: un intelectual care „*e politic fără să fie profetic*” (p. 235). Profilul acestui intelectual este acela al specialistului implicat în lupta politică, care-și duce bătăliile la nivel local, în sfera disciplinelor pe care le stăpânește și în interiorul cărora s-a antrenat îndelung. Acest intelectual (care nu-i o utopie măcar și fiindcă există) este „intelectualul critic”, pe care Bove îl opune „intelectualului umanist”. Cel din urmă, adesea înzestrat cu mari capacități cognitive, apare ca „[un practician] *excluzionist care e în cel mai bun caz pluralist în auto-justificări și doar rareori în practică*” (p. 59). El este intelectualul

tradiționalist care se ascunde permanent după portretul pe care și-l fabrică singur, acela de „intelectual sublim”, dar care rămîne în fond exponentul și legitimatorul unei autorități oprimate.

5.2. Dar observațiile lui Kellner referitoare la decentralizarea rețelei comunicative se dovedesc relevante și în alte direcții. Comentînd teoria lui Benedict Anderson, conform căreia răspîndirea tiparului a constituit un pas important în crearea sentimentului național, John G. Kellas susținea în cartea sa *The Politics of Nationalism and Ethnicity* (nota 51) că tiparul ar fi putut foarte bine produce fenomenul opus, adică dizolvarea unei conștiințe naționale. Există însă motive foarte temeinice pentru care teoria lui Anderson stă în picioare. Dezvoltarea tiparului a fost una puternic coordonată și centralizată, într-un anume sens. Astfel, nu oricine își putea publica opiniile și nu orice opinii puteau fi publicate. Controlul exercitat asupra publicațiilor era destul de serios, în anumite perioade cenzura fiind chiar aberantă. Apoi, în absența unor limbi de circulație care să fie cunoscute de către mase, era natural ca publicațiile ce se adresau acestora să fie scrise în limba vorbită de către majoritatea populației, limba „națională”. Așa a apărut și conștiința unei „rudenii spirituale” și chiar genetice între membrii comunităților care vorbeau o limbă comună. Ivirea periodicelor trebuie să fi sporit aceste sentimente.

A se observa însă faptul că aceste condiții s-au schimbat radical. Rețeaua comunicativă descentralizată beneficiază de faptul că educația a reușit să transforme cîteva limbi (în primul rînd engleza, dar și germana, franceza și spaniola) în limbi de circulație. Apoi, rețeaua este din ce în ce mai accesibilă celor cu mijloace materiale modice. Ea beneficiază și de viteze de acces și transmitere a informației care depășesc orice alte mijloace de comunicație alternative și va fi de aceea preferată și din motive pur pragmatice chiar și de apologeții catastrofelor computerizate. În astfel de condiții, utilizatorii de rețele — și numărul lor crește exponențial — vor pierde din ce în ce mai mult sentimentul **apartenenței inevitabile** la o comunitate lingvistică și teritorială anume și vor dobîndi sentimentul că fac parte (și) dintr-o comunitate umană largă. Naționalismul, ca ideologie exclusivistă, este sortit pieirii și ideea lui Kellas pare să caracterizeze foarte bine sistemul (post)modern de comunicații. Iată, trebuie spus, un motiv pentru care tradiționaliștii nostalgici nu-și fac griji degeaba atunci cînd se tem de era computerelor.

Dar slăbirea sentimentului național nu înseamnă pierderea valorilor care țin de specificitatea comunităților. Din contră, acestea vor putea fi mai bine cultivate atunci cînd relația dintre conștiința propriei specificități și aceea a diferenței celuilalt nu va mai fi una de opresiune, ci de empatie. Așa cum drumul spre libertatea individului trece chiar prin recunoașterea apartenenței indivizilor la o comunitate mai largă, tot așa drumul către cultivarea liberă a specificului trece prin recunoașterea apartenenței culturilor la o mai amplă și eterogenă comunitate umană. □

NOTE:

1. De fapt, o tradiție nu este niciodată *impusă*; ea se impune permanent.
2. În Edward Said, **Culture and Imperialism**, New York: Knopf, 1993.
3. Joxeramon Bengoetxea, *Nationalism and Self-Determination: The Basque Case*, în William Twining, ed., **Issues of Self-Determination**, Aberdeen University Press, 1991, în special pp. 134-7.
4. Introduction: Inventing Traditions, în Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., **The Invention of Tradition**, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 5.
5. În Richard Rorty, **Contingency, Irony, Solidarity**, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 6.
6. Este faimoasă, pe de-o parte, literatura *metafictțională* a unor Barth sau Doctorow, pe de altă parte, filozofia americană Nancey Murphy vorbește încă de mult de o filozofie postmodernă a științei pe filieră analitică (Quine, van Fraassen, Lakatos etc.).
7. Gabriel Andreescu, **Naționaliști, antinaționaliști... O polemică în publicistica românească**, Polirom, 1996.
8. Vezi seria de articole ale lui Octavian Paler, *Între naționaliștii de grotă și europenii <de nicăieri>*, 22, numerele 43, 44, 45, 46, 47.
9. Acesta a fost de altfel socotit punctul slab al filozofiei pragmatiste (reprezentată de autori ca Rorty, Goodman sau Fish): dacă reducem orice formă de discurs la un tip de retorică, reducem orice acțiune la același standard moral. Este obiecția unor autori precum filozoful marxist Terry Eagleton (**Ideology**, London: Verso, 1991) și sau ex-deconstructivistul Christopher Norris (**Uncritical Theory**, London: Lawrence & Wishart, 1992).
10. Folosesc termenul de conservatorist în loc de cel de conservator pentru a denota o mișcare din filozofia politică (termenul secund are, cred, o sferă conceptuală mai largă).
11. Chandran Kukathas, *Are There Any Cultural Rights?*, în Julia Stapleton, ed., **Group Rights: Perspectives Since 1900**, Bristol: Thoemmes Press, 1995, p. 289; a se vedea în același volum și Will Kymlicka, *Liberalism and the Politization of Ethnicity*.
12. Michael Hartney, *Some Confusions Concerning Collective Rights* (în Will Kymlicka, ed., **The Rights of Minority Cultures**, Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 216, pp. 210-17.
13. Această definiție a autorității ca expertiză, și analiza limitelor presupuse astfel, pot fi întâlnite în Joseph Raz, **The Morality of Freedom**, Oxford: Clarendon Press, 1986, Part II.
14. John Rawls, **Political Liberalism**, New York: Columbia University Press, 1993; **A Theory of Justice**, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.
15. Discuția din presă a fost stîrnită de Andrei Cornea, în revista 22, în urma luărilor de poziție ale APADOR-CH.
16. Octavian Paler pare să prețuiască un anumit tip de obîrșie socială mai mult decît pe altele (în textul său intitulat *Melancolii Inutile* din **România Liberă**, 2 iulie, 1996).
17. Este vorba despre lucrările culese în *The Invention of Tradition*.
18. Benedict Anderson, **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**, London: Verso and NLB: 1983). Ernest Gellner, *Nationalism and the Two Forms of Social Cohesion in Complex Societies*, (în **Culture, Identity, and Politics**, Cambridge: Cambridge University Press). John Breuilly, **Nationalism and the State**, 2nd edition, Manchester: Manchester University Press, 1992.
19. Chiar distincția simplistă între „naționalism bun” și „naționalism rău” este una bîntuită de lipsa contextualizării. Un naționalism modic poate fi foarte „rău” într-un anumit context social, în timp ce un naționalism ceva mai agresiv poate fi „bun” în alte contexte sociale.

20. Care, în mod la fel de semnificativ, nu au fost selectate în traducerea românească a **Raționalismului în politică**. Eseurile pe care le am în minte sînt *The Activity of Being a Historian* și *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*. Ar trebui poate amintit că Oakeshott chiar declară într-unul dintre celelalte eseuri că nu are foarte mult de învățat de la Burke.

21. Pe coperta din spate a volumului lui Adrian-Paul Iliescu, **Conservatorismul anglo-saxon**, București: ALL, 1993.

22. Nisbet, **Conservatism: Dream and Reality**, Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 23.

23. Implicațiile logice ale pozitivismului etic, așa cum numește Karl Popper doctrina *conservatoare* care susține că legile etice existente sînt singurele standarde posibile ale binelui, sînt explicitate într-un paragraf memorabil al **Societății deschise**: „*Trebuie să credem, [așadar], în normele existente, deoarece nu există norme mai bune pe care le-am putea formula noi înșine. La aceasta s-ar putea replica întrebînd: dar ce statut are norma «Trebuie să credem etc.»? Dacă ea nu este decît o normă existentă, atunci ea nu poate fi invocată în favoarea acestor norme; iar dacă este un apel la rațiunea noastră, atunci ea admite implicit că sîntem în stare, la urma urmei, să formulăm noi înșine norme. Iar dacă ni se spune să acceptăm anumite norme în temeiul autorității, pentru că nu sîntem în măsură să le judecăm, atunci înseamnă că nu sîntem în măsură să judecăm nici dacă exigențele respectivei autorități sînt justificate și dacă nu cumva ne încredem într-un profet mincinos. Iar dacă se va susține că nu există profeți mincinoși pentru că legile sînt oricum arbitrare, astfel încît lucrul principal este să avem legi, indiferent care ar fi ele, atunci am putea să ne întrebăm de ce ar fi, la urma urmei, atît de important să avem legi; căci dacă nu există nici un fel de alte standarde, de ce nu am decide să ne lipsim de orice lege?*” (p. 89).

24. **Revolta maselor** (București: Humanitas, 1994), un volum literalmente umplut cu sofisme, reia clișeele conservatoriste pînă la refuz: supremația obligațiilor, omul-masă invadat interior de abstracțiuni, disprețul față de „vulg” (denominație pentru mase), americanizarea Europei, societatea umană inerent aristocratică, dominația minorităților, etc. Două citate exemplare: „*Revoluțiile, atît de inconsecvente în graba lor ipocrit generoasă de a proclama noi drepturi, au violat întotdeauna, au călcat în picioare și au distrus dreptul fundamental al omului — atît de fundamental, încît el constituie definiția însăși a substanței sale —, dreptul la continuitate.*” (pp. 33-4); „*Caracteristica momentului e că sufletul mediocru, știindu-se astfel, are cutezanța de a afirma drepturile mediocrității și le impune pretutindeni.*” (p. 48). Pe lîngă alte bizareri pseudo-științifice Ortega y Gasset propune și un soi de determinism lingvistic, în care puritatea limbilor precizează gradul de puritate al popoarelor.

25. Se creditează aici o idee similară cu aceea că pierderea tradiției duce la o credință eclectică, nădărmată și deusolată. Cum am spus mai devreme, afirmația este falsă: așa cum pierderea credinței nu duce la credința în orice, tot așa și repudierea (aș spune re-scrierea) tradiției nu duce la lipsa de tradiție.

26. Adrian-Paul Iliescu, **Conservatorismul anglo-saxon**, p. 11.

27. Honderich, **Conservatism**, Harmondsworth: Penguin, 1990, p. 34, ca replică la insistența cu care Robert Nisbet face din mișcarea sa favorită singura posesoare a abilității de a învăța din trecut.

28. Pe această temă, recomand din nou articolul lui Michael Hartney citat anterior

29. Iliescu, op. cit., p. 173.

30. „*[Statul] reprezintă un parteneriat în întreaga cunoaștere, întreaga artă, în fiecare virtute și în toată perfecțiunea. Cum obiectivele unui astfel de parteneriat nu pot fi atinse de-a*

lungul mai multor generații, parteneriatul devine unul nu numai între cei vii, ci între cei vii, cei morți și cei ce urmează să se nască.” Burke se grăbește să semnaleze consecințele acestui fapt: „Legea nu este subiectul voinței celor care, printr-o obligație ce stă deasupra lor, și este înfinit superioară, trebuie să-și supună voința acestei legi.” (în **Reflections on the Revolution in France**, ed. by J.G.A. Pocock, Indianapolis and Cambridge: Hackett, 1987, p. 84).

31. Richard Rorty, **Contingency, Irony, Solidarity**, p. 59.

32. Legătura dintre obsesia organicismului și înclinația spre totalitarism este foarte bine luminată de analiza pe care Horia Patapievici o aplică tînărului Cioran în *Epistemologia toleranței*, **Secolul 20**, 1-3/1996.

33. A.-P. Iliescu, op. cit., p. 180. Pentru comentariile următoare, pp. 30, 41-2, 55, 158.

34. Chiar și cuvîntările unui Edmund Burke, cunoscut pentru pozițiile sale împotriva „puterii arbitrare” utilizate de britanici în India fac parte, după cum arată unii autori, din același discurs imperial. A se vedea de exemplu Sara Suleri, **The Rhetoric of English India**, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992, cap. I-IV.

35. Steven Lukes, *Liberty and Equality. Must They Conflict?*, în David Held, ed., **Contemporary Political Philosophy**, Cambridge: Polity, 1991. Robert A. Dahl oferă chiar un exemplu de astfel de compatibilitate: între Principiul Opțiunii Personale, care implică egalitatea de șanse, și cel al Competenței, care, afirmă eronat conservatoriștii, infirmă egalitatea și democrația. De fapt, Principiul Competenței funcționează foarte bine (cel mai bine) într-o societate egalitară și democratică. În Robert A. Dahl, **After the Revolution? Authority in a Good Society**, revised edn., New Haven and London: Yale University Press, 1990, în special pp. 27 și urm.

36. În admirabila **Societatea deschisă și dușmanii ei, I**, București: Humanitas, 1993, p. 115.

37. A se vedea Carol Gilligan, **In A Different Voice: Psychological Theory and the Women's Development**, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982, p. 75. Stephen K. White, **Political Theory and Postmodernism**, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

38. Conform Pamela Abbott and Claire Wallace, **An Introduction to Sociology: Feminist Perspectives**, London and NY: Routledge, 1990. De remarcat că problema violenței în familie a devenit atît de serioasă încît a fost recunoscută în mod specific de către organismele internaționale (de către „oficialități”). De exemplu, prin Recomandarea Nr. R (90) 2 a Comitetului de Miniștri al Statelor Membre ale Consiliului Europei, asupra măsurilor sociale destinate combaterii violenței familiale (adoptată la 15.01.1990).

39. Studiul de față s-a ocupat mai puțin de gramatica tradiției ca atare, mărghinindu-se să exploreze în special implicațiile de ordin social sau logica politică a acesteia. Cercetările în direcția unei gramatici cît de cît comprehensive sînt foarte rare, dacă există. În cazul unor texte cum este cel al lui Leon Volovici, ele se mărghinesc la tropismele excluderii (antisemitismul în particular), deci la mecanisme foarte generale. Simt că merită amintite două contribuții pe marginea relației dintre gen și națiune: eseul lui Katherine Verdery, **From Patent-State to Family Patriarchs: Gender and Nation in Contemporary Eastern Europe** (în **What Was Socialism and What Comes Next?**); textul Mihaelei Miroiu *Ieșirea din Vrajă* (în **Cercetări sociale**, nr. 2, 1996). Volumul acesteia din urmă, **Gîndul umbrei**, conține la rîndul lui niște sugestii interesante privitoare la mitul Meșterului Manole și retorica sacrificiului.

40. Susan Moller Okin, *Gender, the Public and the Private*, în David Held, ed., **Political Theory Today**, Cambridge: Polity Press, 1991, pp. 67 și urm. Anne Phillips, **Engendering Democracy**, Cambridge: Polity.

41. Ernest Gellner, **Plough, Sword and Book: The Structure of Human History**, London: Collins Harvill, 1988, pp. 154-5.

42. Paul Hirst, **Representative Democracy and Its Limits**, Cambridge: Polity Press, 1990, p. 29.
43. Alasdair MacIntyre, **After Virtue: a Study in Moral Theory**, 2nd. edn., London: Duckworth, p. 222.
44. Nisbet, op. cit., p. 19. Nu-mi pot reține observația că conservatoriștii și tradiționaliștii par să deteste computerele deopotrivă. A se vedea, de exemplu, *Cuvîntul Introductiv la Jurnalul American* din volumul **Aventuri solitare**, București: Albatros, 1996 al lui O. Paler.
45. „Pe deasupra,” scrie Octavian Paler, „eu nu cred în progres, cu excepția celui interior.” **Aventuri solitare**, p. 188.
46. Prefața la **The Poverty of Historicism**, London and NY: Routledge and Kegan Paul, 1957.
47. Michel Foucault în eseuul său **Space, Power and Knowledge**, Paul Rabinow, ed., **The Foucault Reader**, New York: Pantheon, 1984.
48. Francis Fukuyama, **Sfîrșitul istoriei și ultimul om**, București: Paideia, 1994.
49. De găsit, spre exemplu, într-o altă culegere editată de David Held, **Prospects for Democracy**, Cambridge: Polity, 1993.
50. Termenul de *historicism* cu care Popper îi desemna pe cei care cred în legile istorice poate fi tradus ca „istoricism” sau „istorist”, ultimul utilizat însă în mod obișnuit pentru curente total diferite ale istoriei intelectuale, de un relativism pronunțat. Pentru istorismul și anti-istoricismul lui Popper a se vedea Robert D’Amico, **Historicism and Knowledge**, London: Routledge, Chapman & Hall, 1989.
51. Francis Fukuyama, **Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity**, New York: Free Press, 1995, p. 314.
52. **Societatea deschisă și dușmanii ei**, p. 27, 36.
53. Despre conservatorismul lui Hegel a se vedea din nou **Societatea deschisă și dușmanii ei**, un volum foarte criticat de către hegelieni și care îi acordă filozofului german o secțiune separată.
54. Pentru o lucrare introductivă care prezintă principalele contribuții în domeniu, J. G. Kelas, **The Politics of Nationalism and Ethnicity**, New York and London: Macmillan, 1991. A se vedea și lucrările citate într-o notă anterioară.
55. Citat în Stelian Bălănescu și Ion Solacolu, **Inconsistența miturilor: cazul mișcării legionare**, Iași: Polirom, 1995, pp. 46-7.
56. Mircea Vulcănescu, **Nae Ionescu așa cum l-am cunoscut**, Humanitas: București, 1992, p. 96.
57. Douglas Kellner, *Intellectuals and New Technologies*, în **Media, Culture and Society**, 17.3, July 1995, mai ales pp. 439 și urm.

*

Liviu ANDREESCU (n. 1974), licențiat al Facultății de Litere, Universitatea din București, a publicat eseuri și recenzii în revistele 22 și Contrapunct.

Recomandarea de la Haga referitoare la drepturile minorităților naționale la educație

OCTOMBRIE 1996

Spiritul instrumentelor internaționale

1. Dreptul persoanelor aparținând minorităților naționale de a-și menține identitatea poate fi în totalitate realizat numai prin însușirea cunoștințelor de limbă maternă corespunzătoare în procesul educațional. În același timp, persoanele aparținând minorităților naționale au obligația integrării în societatea națională prin însușirea corespunzătoare a limbii de stat.

2. În aplicarea instrumentelor internaționale de care pot beneficia persoanele aparținând minorităților naționale, statele trebuie să adere consecvent la principiile fundamentale ale egalității și nediscriminării.

3. Trebuie reținut că obligațiile și angajamentele internaționale relevante constituie standarde internaționale minime. Ar fi contrar spiritului și intenției acestor obligații și angajamente interpretarea lor într-o manieră restrictivă.

Măsuri și resurse

4. Statele ar trebui să abordeze drepturile educației minoritare într-o manieră proactivă. Unde este necesar, Statele vor trebui să ia măsuri speciale pentru implementarea activă a drepturilor lingvistice în cadrul educației minoritare la maximumul resurselor existente, individual și prin asistență, și cooperare internațională, în special economică și tehnică.

Descentralizare și participare

5. Statele ar trebui să creeze condiții care să dea posibilitatea instituțiilor care îi reprezintă pe membrii minorităților naționale în cauză să ia parte în mod semnificativ la dezvoltarea și implementarea politicilor și programelor privitoare la educația minorităților.

6. Statele vor trebui să atribuie autorităților locale și regionale competențe corespunzătoare în privința educației minoritare prin facilitarea

participării minorităților în procesul formulării politicii la nivel regional și/sau local.

7. Statele ar trebui să adopte măsuri pentru încurajarea implicării și manifestării opțiunilor părinților în sistemul educațional la nivel local, inclusiv în domeniul educației lingvistice minoritare.

Instituții publice și private

8. În conformitate cu dreptul internațional, persoanele aparținând minorităților naționale, ca și celelalte persoane, au dreptul de a-și înființa și administra propriile instituții de educație private în conformitate cu dreptul intern. Aceste instituții pot include școli cu predare în limba minorităților.

9. Dat fiind dreptul persoanelor aparținând minorităților naționale de a-și înființa și administra propriile instituții educaționale, statul nu are dreptul să îngreuească acest drept prin impunerea unor cerințe administrative și juridice nepotrivite și împovărătoare în reglementarea înființării și administrării acestor instituții.

10. Instituțiile private de educație în limbile minoritare au dreptul de a-și căuta resurse proprii de finanțare fără nici o îngreădire sau discriminare de la bugetul de stat, din surse internaționale și din sectorul privat.

Educație minoritară la nivel primar și gimnazial

11. Primii ani de educație sînt de o importanță fundamentală în dezvoltarea copilului. Cercetările despre educație sugerează că mediul ideal de

educare la nivelul de grădiniță și grupă pregătitoare este limba maternă a copilului. Unde este posibil, statele vor trebui să creeze condiții care să permită părinților să uzeze de această opțiune.

12. Cercetările indică de asemenea că în ciclul primar și gimnazial, în mod ideal programa ar trebui predată în limba minoritară. Limba minoritară ar trebui predată regulat ca materie în sine. Limba oficială a statului ar trebui de asemenea predată în mod regulat ca materie în sine, de preferat de către profesori bilingvi care înțeleg foarte bine încadrarea lingvistică și culturală a copilului. Spre sfîrșitul acestei perioade, cîteva materii practice și neteoretice ar trebui predate în limba statului. Unde este posibil, statele vor trebui să creeze condiții care să permită părinților să uzeze de această opțiune.

13. În liceu, o parte substanțială a materiei ar trebui predată în limba minoritară. Limba minoritară ar trebui predată ca o materie obișnuită. Limba oficială ar trebui, de asemenea, predată ca o materie obișnuită, preferabil de către profesori bilingvi care înțeleg foarte bine încadrarea lingvistică și culturală a copilului. În decursul acestei perioade, numărul materiilor predate în limba oficială ar trebui să crească treptat. Rezultatele cercetărilor sugerează că este cu atît mai bine pentru copil cu cît această creștere este mai graduală.

14. Menținerea educației în limba minoritară la nivel primar, gimnazial și liceal depinde în mare parte de existența unor cadre didactice calificate de limbă maternă pentru fiecare

domeniu. Din acest motiv, decurgînd din obligațiile lor de a asigura posibilități adecvate pentru educația minoritară, statele ar trebui să asigure facilități adecvate pentru o instruire corespunzătoare a profesorilor și accesul la această instruire.

Educația minoritară în școlile profesionale

15. Instruirea profesională în limba minoritară trebuie să fie accesibilă la materiile respective în cazul în care persoanele aparținînd minorităților naționale în cauză și-au exprimat dorința pentru acestea, cînd au demonstrat necesitatea acestui fapt și cînd mărimea lor numerică o justifică.

16. Programa școlilor profesionale care asigură instruirea în limba maternă va trebui alcătuită astfel încît să asigure capacitatea elevilor, după terminarea acestor programe, să practice profesiunea lor atît în limba minoritară, cît și în limba oficială.

Educația minoritară la nivel terțiar

17. Persoanele aparținînd minorităților naționale ar trebui să aibă acces la nivelul terțiar de educație în propria limbă în cazul în care au demonstrat necesitatea pentru aceasta și cînd numărul lor justifică acest lucru. Educația în limba minoritară la nivelul terțiar poate fi asigurat în mod legitim minorităților naționale prin asigurarea facilităților necesare în cadrul structurilor educaționale existente — în cazul în care acestea pot servi adecvat necesităților minorităților naționale în cauză.

Persoanele aparținînd minorităților naționale pot, de asemenea, căuta căi și mijloace pentru a-și înființa instituțiile educaționale proprii la nivel terțiar.

18. În situațiile în care, în istoria recentă, minoritatea națională și-a menținut și a deținut controlul asupra propriilor instituții de învățămînt superior, acest lucru va trebui recunoscut în determinarea viitoarelor cadre legale.

Dezvoltarea programei școlare

19. În lumina importanței și valorii pe care o acordă instrumentele internaționale educației interculturale, precum și istoriei, culturii și tradiției minorităților, autoritățile educaționale ale statului vor trebui să se asigure că programa obligatorie include predarea istoriei, culturii și tradiției minorităților naționale respective. Încurajarea persoanelor aparținînd majorității să învețe limba minorităților care trăiesc pe teritoriul statului va contribui la consolidarea toleranței și multiculturalismului în cadrul statului.

20. Conținutul referitor la minorități al programei școlare va trebui elaborat cu participarea activă a organelor reprezentative ale minorităților în cauză.

21. Statele vor trebui să faciliteze înființarea centrelor pentru dezvoltarea și evaluarea programelor școlare în limbile minoritare. Aceste centre pot fi conectate la instituții deja existente cu condiția ca acestea să poată facilita în mod adecvat realizarea obiectivelor legate de programă.

Notă explicativă la Recomandările de la Haga cu privire la drepturile minorităților naționale la educație

Introducere generală

Declarația Universală a Drepturilor Omului din 1948 a deschis noi teritorii în sensul în care a fost primul instrument internațional care a declarat educația ca fiind unul din drepturile omului.

Articolul 26 din *Declarație* se referă la educația elementară ca fiind obligatorie. Ea prescrie statelor să asigure educația tehnică și profesională în mod generalizat și educația la nivel superior pe bază de merit. Totodată ea susține că obiectivul educației ar trebui să fie dezvoltarea completă a personalității umane și consolidarea respectării drepturilor omului și a libertăților fundamentale. Articolul 26 continuă cu adăugirea că educația trebuie să promoveze înțelegerea, toleranța și prietenia între națiuni, grupuri rasiale sau religioase și să contribuie la menținerea păcii. De asemenea, ea mai susține că părinții au dreptul cei dintâi să aleagă tipul de educație pentru copiii lor. Prevederile Articolului 26 sînt reiterate cu și mai mare putere în cadrul legal al tratatelor, și în mai mare detaliu în Articolul 13 din *Convenția internațională cu privire la drepturile economice, sociale și culturale*.

Articolul 26 dă tonul prin deschidere și includerea instrumentelor internaționale care urmează, și care au confirmat și dezvoltat în continuare dreptul la educația atît în general, cît și cu referire specială la minorități.

- Articolul 27 din *Convenția internațională cu privire la drepturile civile și politice*;

- Articolul 30 al *Convenției cu privire la drepturile copilului*.

Articolele mai sus menționate garantează dreptul minorităților de a-și folosi limba în comunitate cu ceilalți membri ai grupului lor. În ce le privește, articolele care urmează asigură garanții legate de posibilitatea minorităților naționale de a-și învăța limba maternă sau de a studia în limba maternă.

- Articolul 5 al *Convenției UNESCO împotriva discriminării în educație*;

- Paragraful 34 al *Documentului Reuniunii de la Copenhaga al Conferinței asupra Dimensiunii Umane a C.S.C.E.*;

- Articolul 4 al *Declarației Națiunilor Unite* cu privire la drepturile persoanelor aparținînd minorităților naționale, etnice, religioase și lingvistice;

- Articolul 14 din *Convenția-cadru pentru protecția minorităților naționale*.

Pînă la un anumit punct, toate aceste instrumente declară dreptul minorităților de a-și menține propria identitate colectivă prin intermediul limbii materne. Acest drept este exercitat, înainte de toate, prin educație. Aceleași instrumente, subliniază faptul că dreptul la menținerea identității colective prin limba minoritară trebuie să fie echilibrat de responsabilitatea integrării și participării într-o societate națională mai largă. O astfel de integrare necesită o cunoaștere temeinică

atît a acelei societăți cît și a limbii (-lor) oficiale. Promovarea toleranței și pluralismului este de asemenea o componentă importantă a acestei dinamici.

Instrumentele internaționale ale drepturilor omului care fac referiri la educația în limba minoritară rămîn întrucîtva vagi și generale. Ele nu fac nici referiri speciale la nivelele de acces, nici nu stipulează ce nivele ale educației în limba maternă ar trebui asigurate minorităților și prin ce mijloace. Concepte precum asigurarea de „posibilități adecvate” pentru a instrui sau a fi instruit în limba minoritară, cum subliniază Articolul 14 al *Convenției-cadru pentru protecția minorităților naționale* a Consiliului Europei, ar trebui să fie luate în considerare în lumina altor elemente. Acestea includ necesitatea condițiilor avantajoase care să faciliteze conservarea, menținerea și dezvoltarea limbii și culturii conform sublinierii din Articolul 5 al aceleiași *Convenții* sau cerința de a lua măsurile necesare pentru a proteja identitatea etnică, culturală și lingvistică a minorităților naționale conform stipulării paragrafului 33 al *Documentului Reuniunii de la Copenhaga al Conferinței asupra Dimensiunii Umane a C.S.C.E.*

Indiferent de nivelul de acces la educație pe care un stat poate să și-l permită, acesta nu ar trebui să fie hotărît în mod arbitrar. E necesar ca Statele să acorde considerația cuvenită nevoilor minorităților naționale de vreme ce acestea sînt exprimate și demonstrate coerent de către comunitatea în cauză.

În ce le privește, minoritățile naționale ar trebui să se asigure că revendicările lor sînt rezonabile. Ele ar trebui să acorde considerația cuvenită unor factori cum ar fi numărul lor, densitatea lor demografică în fiecare regiune dată, cît și capacitatea lor de a contribui la durabilitatea acestor servicii și facilități.

Spiritul instrumentelor internaționale

Formularea în standardele internaționale a drepturilor minorităților a cunoscut o evoluție în decursul anilor. Formulările pasive ca „... *persoanelor aparținînd minorităților naționale nu trebuie să li se refuze dreptul...*” cum este exprimat în *Convenția internațională cu privire la drepturile civile și politice* (1966) au făcut loc unor abordări mai pozitive și mai active ca „... *Statele vor proteja identitatea etnică, culturală, lingvistică și religioasă a minorităților naționale...*” din formularea *Documentului Reuniunii de la Copenhaga al Conferinței asupra Dimensiunii Umane a C.S.C.E.* (1990). Această schimbare treptată a abordărilor indică faptul că o interpretare restrictivă și minimală a acestor instrumente nu corespunde spiritului în care ele au fost formulate.

În plus, nivelul de acces [la educație] trebuie stabilit în conformitate cu principiile fundamentale ale egalității și nediscriminării formulate în Articolul 1 al *Cartei Națiunilor Unite* și în Articolul 2 al *Declarației Universale a Drepturilor Omului*, precum și în majoritatea instrumentelor internaționale. De asemenea,

trebuie luate în considerare condițiile specifice ale fiecărei stat.

Măsuri și resurse

Statele OSCE sînt încurajate să abordeze chestiunea drepturilor minorităților într-o manieră activă, adică în spiritul Articolului 31 a *Documentului de la Copenhaga* care le încurajează să adopte măsuri speciale pentru a asigura egalitatea deplină a membrilor minorităților naționale. În același sens, Articolul 33 al *Documentului de la Copenhaga* cere statelor să protejeze identitatea etnică, culturală, lingvistică și religioasă a minorităților naționale care trăiesc pe teritoriul lor și să creeze condiții de promovare a acestei identități.

În unele cazuri, statele OSCE se confruntă cu limitări fiscale grave care ar putea să le stînjenească capacitatea de a implementa politicile și programele educaționale în beneficiul minorităților naționale. Cu toate că unele drepturi trebuie imediat implementate, statele ar trebui să se străduiască să ajungă treptat la realizarea deplină a drepturilor la educație în limba maternă a minorităților la nivelul maxim al resurselor disponibile, inclusiv prin asistență și cooperare internațională în spiritul Articolului 2 al *Convenției internaționale cu privire la drepturile economice, sociale și culturale*.

Descentralizare și participare

Articolul 15 al *Convenției-cadru pentru protecția minorităților naționale*, paragraful 30 al *Documentului Reuniunii de la Copenhaga al Conferinței asupra Dimensiunii Umane a C.S.C.E.*

și Articolul 3 al *Declarației Națiunilor Unite cu privire la drepturile persoanelor aparținînd minorităților naționale, etnice, lingvistice și religioase*, subliniază necesitatea participării minorităților naționale la procesele de luare a deciziilor, în special în cazurile în care probleme în cauză le afectează direct.

Participarea efectivă în procesele de luare a deciziilor, în special cele care afectează minoritățile, este o componentă esențială a procesului democratic.

Implicarea activă a părinților la nivel local și regional, cît și participarea efectivă a instituțiilor reprezentînd minoritățile naționale în procesul educațional (inclusiv procesul de dezvoltare a programei de învățămînt în măsura în care se referă la minorități) ar trebui să fie facilitate de către stat în spiritul paragrafului 35 al *Documentului de la Copenhaga* care accentuează importanța participării efective a membrilor minorităților naționale în viața publică, inclusiv în problemele referitoare la protecția și promovarea identității proprii.

Instituții publice și private

Articolul 27 al *Convenției internaționale cu privire la drepturile civile și politice* se referă la dreptul minorităților de a-și folosi limba maternă în cadrul comunității împreună cu ceilalți membri ai grupului lor. Articolul 13 al *Convenției internaționale cu privire la drepturile economice, sociale și culturale* garantează dreptul părinților de a alege pentru copiii lor alte școli decît cele stabilite de autoritățile publice. De

asemenea, garantează dreptul indivizilor și al instituțiilor de a stabili și administra instituții educaționale alternative atâta timp cât acestea corespund standardelor educaționale minime stabilite de către stat. Articolul 13 al *Convenției-cadru pentru protecția minorităților naționale* se referă la dreptul minorităților de a-și fonda și administra propriile instituții educaționale, fără ca statul să aibă nici o obligație să le subvenționeze. Paragraful 32 al *Documentului de la Copenhaga* nu impune statelor nici o obligație de a subvenționa aceste instituții, dar stipulează că aceste instituții pot „căuta asistență [financiară] de la stat în conformitate cu legislația națională”.

Dreptul minorităților naționale de a-și înființa și administra propriile instituții, inclusiv cele educaționale, este foarte bine fundamentat în dreptul internațional și trebuie recunoscut ca atare. Cu toate că statul are dreptul de a supraveghea acest proces din punct de vedere administrativ și în conformitate cu propria-i legislație, el [statul] nu are voie să împiedice beneficierea de acest drept prin impunerea unor obligații administrative nerezonabile care ar putea să facă imposibilă înființarea propriilor instituții de învățământ de către minoritățile naționale.

Cu toate că nu există pentru state obligații formale de a subvenționa aceste instituții private, acestea nu ar trebui să fie împiedicate să caute fonduri din toate sursele interne și internaționale.

Educația minorităților la nivel primar, gimnazial și liceal

Instrumentele internaționale referitoare la educația în limba minorităților declară că minoritățile nu au numai dreptul să-și mențină identitatea prin intermediul limbii materne, dar și dreptul de a se integra și participa într-o societate națională mai largă prin învățarea limbii oficiale.

În lumina celor de mai sus, dobândirea multilingvismului de către minoritățile naționale din statele OSCE poate fi văzută ca cel mai eficace mod pentru realizarea obiectivelor instrumentelor internaționale referitoare atât la protecția minorităților naționale, cât și la integrarea acestora. Recomandările referitoare la ciclurile primare, gimnaziale și liceale au scopul de a servi ca ghid în dezvoltarea politicii privitoare la educația în limba minorităților și în reglementarea programelor conexe.

Abordarea propusă este sugerată de către cercetători în domeniul educației și constituie o interpretare realistă a normelor internaționale relevante.

Eficacitatea acestei abordări depinde de mai mulți factori. Printre aceștia se numără, în primul rând, măsura în care această abordare întărește limba maternă a minorității prin folosirea ei ca mijloc de predare. Un alt factor este numărul profesorilor bilingvi utilizați în întregul proces de educație.

Un alt factor care trebuie luat în considerare este măsura în care atât limba minoritară, cât și limba oficială constituie în sine obiecte de învățământ în cei 12 ani de școlarizare, și în final

măsura în care ambele limbi sînt folosite în mod optim ca mijloace de educare în diferitele faze ale educării copilului.

Abordarea încearcă să creeze spațiul necesar prosperării limbii minoritare, mai slabe. Ea este într-un contrast evident cu alte abordări ale căror obiectiv este învățarea limbii minoritare sau chiar realizarea unui minimum de instrucție în limba minoritară doar pentru a facilita trecerea rapidă la instruirea exclusiv în limba oficială. Abordările de tipul submersiunii lingvistice, în care programa este predată exclusiv în limba oficială, iar copiii minoritari sînt integrați complet în clase cu copii majoritari, nu se aliniază standardelor internaționale. În același chip, acest fapt este valabil și pentru școlile segregate în care întreaga programă este parcursă exclusiv în limba minoritară, de-a lungul întregului proces educațional, și în care nu se învață limba majorității sau se învață la un nivel minimal.

Educația minorităților în școlile profesionale

Dreptul persoanelor aparținînd minorităților naționale de a-și învăța propria limbă și de a se instrui în propria limbă ar trebui să implice, conform formulării din paragraful 34 al *Documentului de la Copenhaga*, dreptul la predarea obiectelor de specialitate în propria limbă la nivelul învățămîntului profesional. În spiritul egalității și nediscriminării, statele OSCE ar trebui să asigure accesul la o astfel de instruire acolo unde ea este dorită în mod evident și unde numărul minorității o justifică.

Pe de altă parte, nu ar trebui diminuată capacitatea statului de a-și planifica și controla politicile educaționale și economice. De asemenea, capacitatea absolvenților școlilor profesionale cu predare în limba minoritară de a-și exercita profesiunea în limba oficială ar constitui un avantaj pentru ei. Ea le-ar deschide posibilitatea de a lucra atît în zona în care se află concentrată minoritatea în cauză cît și oriunde altundeva în cadrul statului. Într-o vreme de tranziție spre economia de piață care presupune o circulație neîncătușată a mărfurilor, serviciilor și a muncii, o astfel de limitare ar face dificilă orice facilitare de către stat a oportunităților de muncă și a dezvoltării economice generale. De aceea, învățămîntul profesional în limba maternă a minorităților naționale ar trebui să garanteze ca elevii vizați să dobîndească o pregătire corespunzătoare și în limba(-ile) oficială(-e).

Educația minoritară la nivel terțiar

Ca și în cazul precedent, dreptul de a învăța limba maternă sau de a primi o educație în limba maternă așa cum este formulat în *Documentul de la Copenhaga* poate atrage după sine dreptul minorităților naționale la educație în limba maternă la nivel terțiar. În acest caz, din nou trebuie luat în considerare principiul de acces egal și nediscriminare, cît și necesitățile comunității și obișnuita justificare numerică. În absența finanțării guvernamentale, libertatea minorităților de a-și fonda propriile instituții de nivel superior nu ar trebui să fie limitată.

Paragraful 33 al *Documentul de la Copenhaga* accentuează importanța statului nu numai în protejarea identității minorităților, dar și în promovarea acesteia. În lumina celor de sus, statele ar trebui să ia în considerare facilitarea educației în limba minorităților la nivel terțiar acolo unde această necesitate a fost demonstrată și dimensiunea numerică a minorității o justifică. În acest context educația în limba maternă la nivel terțiar nu ar trebui să fie limitată în formarea cadrelor didactice.

Acestea fiind stabilite, limitările financiare cărora statele aflate în perioada tranziției spre economia de piață le fac față trebuie să fie luate în considerare. Prevederea privind educația în limba minorităților la nivel terțiar nu este sinonimă cu fondarea unei infrastructuri paralele. Mai mult, protecția unor instituții paralele la nivel universitar poate contribui la izolarea minorității de majoritate. Articolul 26 al *Declarației Universale a Drepturilor Omului* accentuează că obiectivul educației este promovarea înțelegerii, toleranței și prieteniei între diferite grupuri naționale, rasiale și religioase. În acest spirit, și neuitând integrarea, dezvoltarea intelectuală și culturală a majorităților și minorităților nu ar trebui să se desfășoare în izolare.

Dezvoltarea programei școlare

Încă de la sfârșitul celui de-al doilea război mondial un număr tot mai mare de instrumente internaționale au pus accentul pe obiectivele educației. În conformitate cu aceste instrumente nu se solicită numai o instruire strict academică

sau tehnică, dar este solicitată, de asemenea, o educație care cuprinde valori ca toleranță, pluralism, antirasism și armonie internațională și intercomunitară. Evident, astfel de solicitări impun sarcini speciale statelor pe teritoriul cărora trăiesc minorități naționale. În aceste state, coabitarea și armonia interetnică este de o importanță vitală privind stabilitatea internă. O astfel de coabitare și armonie este, de asemenea, un factor important în păstrarea păcii și securității regionale.

Articolul 4 al *Declarației Națiunilor Unite cu privire la drepturile persoanelor aparținând minorităților naționale sau etnice, religioase și lingvistice* cere statelor să „încurajeze cunoașterea istoriei, tradițiilor, limbii și culturii minorităților naționale care trăiesc pe teritoriul lor”. Articolul 12 al *Convenției-cadru pentru protecția minorităților naționale* cere statelor să „faciliteze cunoașterea culturii, istoriei, limbii și religiei minorităților naționale”.

Paragraful 34 al *Documentului Reuniunii de la Copenhaga a Conferinței asupra Dimensiunii Umane a C.S.C.E.* se referă la cerința ca statele „să includă, de asemenea, istoria și cultura minorităților naționale” în programa școlară.

Conform acestor solicitări statelor le revine sarcina să includă în programa școlară predarea istoriei și tradiției diferitelor minorități naționale care trăiesc pe teritoriul lor. Aceasta poate fi realizată, în mod unilateral, de către autoritățile statului fără a lua în considerare participarea minorităților

în cauză. Totuși o astfel de abordare nu este recomandabilă și poate fi dezavantajoasă.

Articolul 15 al *Convenției-cadru pentru protecția minorităților naționale*, paragraful 30 al *Documentului Reuniunii de la Copenhaga a Conferinței asupra Dimensiunii Umane a C.S.C.E.* și Articolul 3 al *Declarației Națiunilor Unite cu privire la drepturile persoanelor aparținând minorităților naționale sau etnice, religioase și lingvistice* subliniază necesitatea ca minoritățile naționale să ia parte în procesele de luare a deciziilor, mai ales când problemele în cauză le afectează direct.

Întemeierea centrelor pentru dezvoltarea programelor școlare în limbile minoritare va facilita acest dublu proces și va asigura calitatea și profesionalismul lui.

Considerații finale

Problematica dreptului la o educație minoritară este o problemă sensibilă în câteva state membre OSCE. În același timp, procesul educațional poate facilita și consolida efectiv respectul și înțelegerea reciprocă între diferitele comunități din statele membre OSCE.

În lumina situației delicate în care se află acum această problemă, și în perspectiva standardelor, într-o măsură destul de generală și vagă, conținute de instrumentele internaționale de drepturile omului, elaborarea unui număr de recomandări poate contribui la o mai bună înțelegere și abordare a problemicii drepturilor minorităților la educație. Recomandările de la Haga nu au intenția să fie obligatorii. Ele doresc să servească ca un cadru general care va putea asista statele în procesul dezvoltării politicii privind educația minoritară. □

Traducere de Judith-Andrea Kacsó

Sursa: Foundation on Inter-Ethnic Relation, The Hague, 1996

Un târgumureșean pentru istorie: Endre Antalffy

MIHÁLY SPIELMANN-SEBESTYÉN

Acum 120 de ani, la 3 februarie 1877, în Răstolița comitatului Mureș-Turda de-odinioară, a văzut lumina zilei dr. Endre Antalffy, de la a cărei trecere printre umbrele unui etern Orient se vor împlini patruzeci de ani.

Biografia sa poate fi citită de oricine în *Lexiconul Literaturii Maghiare din România* sau în paginile primului volum al *Vieții și operei scriitorilor maghiari* redactat de Pál Gulyás.¹ Iată și motivul pentru care renunț la o prezentare detaliată, păstrînd doar acele fapte biografice care au relevanță pentru filonul principal al subiectului propus. De-a lungul istoriei unei comunități se ivesc adesea situații critice sau, după expresia lui Stefan Zweig, *ore astrale*. La fel au fost și acele cîteva săptămîni în care Antalffy, devenit om al destinului, a influențat prin voința sa soarta unei comunități aruncate în vîltoarea istoriei, a frînat sau accelerat derularea unor evenimente. Antalffy nu a fost niciodată în centrul preocupărilor istoricilor, nu a avut decît roluri episodice, fiind doar pilda oricînd la îndemînă, din care reieșea că, vezi doamne, în 1918 s-au găsit și intelectuali maghiari progresiști ... Nici măcar Kálmán Osváth în *Lexiconul Transilvan* editat la Oradea în 1928 nu scrie decît că „*Făcuse parte, prin gîndirea sa politică, dintre cei curajoși și statornici*”.²

Dacă cineva ar fi curios să scruteze universul spiritual al începutului de secol, ar fi surprins de legenda sau tradiția orală căreia îi plăcea să-l prezinte pe dr. Endre Antalffy ca pe un orientalist neînțeles și singuratic, pierdut într-un orașel prăfuit, neputînd împărtăși cu nimeni tezaurul său de cunoștințe și experiența pe care o acumulase. Mai exact, nu avea adevărați parteneri de discuție în acest oraș regal liber, rezugrăvit de *secession*, care se urnise totuși pe calea progresului.

Profesor de limbi străine într-o școală comercială superioară, apoi la gimnaziul de stat, iar ca pensionar, profesor suplinitor la liceul de artă, etalîndu-și narațiunile captivante junelor talente, ar fi putut să fie un recunoscut profesor universitar, căci conferințele sale publice cuceresc toată admirația sufletelor mai cultivate sau un traducător de renume. În sertarul căruia rămîne însă nepublicată versiunea maghiară

completă a *Coranului* și a *Celor o mie și una de nopți*. Scrie valoroase studii care văd lumina tiparului în publicații de prestigiu din țară și străinătate datorită sprijinului moral al profesorului Nicolae Iorga, dar s-a lăsat așteptată marea operă, cea care să însumeze experiența de o viață, căci vremurile nu i-au fost prielnice în primii șaiszeci de ani ai acestui veac. Toate acestea sînt tot atît de adevărate, pe cît sînt de contestabile. Publică în reviste literare de provincie, dar este și colaborator intern al *Lexiconului Literaturii Universale* al lui Dézsi, în calitate de expert în literatură arabă, persană, turcă. Teza sa de doctorat despre Petröczy Kata Szidónia rămîne pînă astăzi cea mai bună interpretare a activității literare a poetei; este membru al *Societății Kemény Zsigmond* și *Deutsche Morgenländische Gesellschaft*, dar nici o academie nu catadicsește să-l invite în rîndurile sale...

Există în viața sa un moment despre care *Lexiconul Literaturii Maghiare din România* pomeniște doar în treacăt: [în 1918] „în calitate de membru al Consiliului Național a reprezentat linia democratică consecventă”.³ Împotriva cui? Mai mult de atît, într-un volum editat de Kriterion în 1980-81, cu greu s-ar fi putut spune. Ca și în alte texte, numele său este fie abia pomenit în legătură cu rolul asumat în 1918, ori tăcerea deplină se așterne peste acest episod.

Or, chiar și în privința presupusei sale solitudini, la o analiză mai atentă, s-ar putea atenua mult din tonurile sumbre, alături de Antalffy mai trăind în acest orașel secuiesc de 30-35 de mii de locuitori încă doi orientaliști: dr. Pál Büchler (1877-1946), bun cunoscător al literaturii și istoriei sanscrite, unul dintre primii traducători maghiari și totodată europeni ai *legilor lui Manu*, colaborator la *Lexiconul Literaturii Universale* de la Budapesta; celălalt, dr. Ferenc Lövy (1869-1944) rabinul „neolog” al sinagogii din Strada Școlii, renumit ebraist, cercetător al Bibliei, dar și al fenomenului sabatarian și al activității lui Simon Péchy. După modelul personalității lui Lövy, ar fi modelat Zsigmond Móricz figura lui Simon Péchy din *Trilogia Ardealului*.

Conform memoriei contemporanilor — autorul acestor rînduri avînd mereu senzația că din narațiunile celor cu vreo două generații mai în vîrstă adie în mod implacabil aerul „nebunaticului orașel” (Károly Molter) dispărut pentru totdeauna, o atmosferă imposibil de reconstituit pe cale istorică —, cei trei bărbați formau un cerc relaxat de dezbateri, avînd chiar și un numeros auditoriu (inclusiv snobi!), discipoli care urmau să devină mai tîrziu ștutori ai Orientului. Știința eruditului nu a fost așadar un lac glaciatic fără comunicare. Dacă ne-am îndoi de relațiile contemporanilor, n-am avea decît să răsfoim documentele *Societății Kemény Zsigmond*. Reputata societate literar-artistică tîrgumureșană l-a cooptat în 1912, după ce s-a reîntors la Tîrgu-Mureș. Aceasta este perioada întineririi *Societății* care, după o lungă carieră îngust provincială, a pătruns în spațiile mai largi și mai aerisite ale transilvanismului. În acești ani, își țin aici alocuțiunile folcloristul János Seprődy, arhitectul Károly Kós, profesorul clujean dr. István Apáthy (aproape laureat al premiului Nobel), istoricul literar Farkas Gyalui și mulți alții.⁴

În acest cerc ilustru, Antalffy își face intrarea cu o conferință de investitură despre drepturile și situația socială a femeilor mahomedane.⁵ În 1914, prezintă poezii ale poezilor turci în traducere proprie. În 1930 este prezent cu transpuneri din poezia chineză în cartea festivă a *Societății*. Încă în 1912 se prezintă cu noi interpretări din *O mie și una de nopți* și din poezi orientali. Odată apare în fața auditoriului chiar împreună cu dr. Ferenc Lövy la o sesiune a *Societății*, cu un referat despre științele orientale.⁶

Totodată el este și persoană publică. Începînd din 1924 este funcționar de stat, devenind profesor de limbi moderne la liceul românesc din localitate, „Alexandru Papiu Ilarian”. Pentru a-și putea întreține familia, este nevoit să dea și ore particulare, ceea ce dăunează activității sale științifice.

Este colaborator al revistei *Zord Idő* (Vremuri aspre) încă de la apariție, mai târziu publică regulat în *Erdélyi Helikon* (Heliconul Ardelean) și *Vasárnapi Újság* (Foaia de Duminică). Apare frecvent pe scena Palatului Culturii sau a Căminului Muncitoresc. Se cade să-l cităm pe Károly Molter, contemporan și coleg de breaslă, al cărui subiectivism poate fi mult mai autentic: „*Cu câteva zile în urmă — nota acesta în numărul din 17 noiembrie 1918 al jurnalului local de stînga Tükör (Oglinda) — orașul îl cunoscuse doar ca pe un profesor cu o largă deschidere culturală și ca pe un rafinat orator.*”

Pînă la acest punct nu este în viața doctorului Antalffy nici un episod excepțional, nimic ieșit din comun în cariera unui intelectual maghiar latinist, ancorat într-un statut social mediu și liniștit. În viața spirituală în formare a unui oraș ardelean este un fel de „bun-la-toate” alături de istoricul Elek Farczády, scriitorii Károly Molter, Mária Berde sau Erna Kapdebó. Dacă nu intervenea primul război mondial, ar fi obținut probabil o catedră la Cluj, Debrețin, Bratislava sau chiar Budapesta.

În aceste vremuri excepționale, cu mari și dureroase schimbări, care au distrus viața continentului și au dus la prăbușirea definitivă a sistemului politic burghez al secolului al XIX-lea, pe cînd doar nostalgia „fericitelor vremuri de pace franz-jozefiene” mai anestezia publicul transilvan, către sfîrșitul războiului, în această țară înfrîntă, cvadragenarul Antalffy se trezește dintr-o dată în fruntea urbei. Împrejurările îl catapultează într-unul din posturile cheie ale istoriei mari, ale unei istorii consemnate pînă și în paginile manualelor. Nu putem nega că n-ar fi făcut-o din proprie voință.

În articolul anterior citat, Molter mai nota: „*Și dacă mă-ntreabă cineva de ce urbea noastră nu-l văzuse pe Antalffy în rîndurile acelor puțini care clătinaseră în agora pilonii regimului, și cum de apărea doar acum, îndrăznesc să spun că dr. Endre Antalffy făcea parte dintre aceia, numeroși, care în cercul lor familial sau de prieteni nu-și ascundeau scîrba față de vechiul politicianism pervers, de micii tirani locali și de numeroșii lor lăudători analfabeți [...]* Nici

nu puteau fi luați în considerare pentru vreo funcție decizională pentru că nu erau, desigur, destul de calificați pentru așa ceva. Nu aveau case, pământuri, nu-și căutau popularitatea în târguri...”. „Acești puritani, cu un trecut curat, din cap pînă-n picioare bărbați, ca Antalffy, răsar pe neașteptate ca din pământ, ei fiind aceia care, tăcuți și perseverenți, au pregătit tineretul pentru această renaștere de secol al XX-lea al sufletelor.”⁷

Monarhia expiase. Vestea revoluției crizantemelor a ajuns rapid și pe malurile Mureșului. La 26 octombrie 1918, tineretul Colegiului Reformat, în cadrul unei demonstrații cu lămpioane, cere pace și schimbare. Se deplasează la statuia lui Kossuth din centru și, în acordurile imnului, aclamă guvernul Károlyi, Ungaria independentă și democrația. De pe soclul statuii lui Kossuth, li se adresează avocatul radical dr. Sándor Turnowszky, el fiind cel care introduce elementul politic în aceste demonstrații. Apoi, tinerii înfierbîntați se deplasează în fața cazarmei de pompieri din strada Baross Gábor (azi, Strada Horea, n.trad.), după care se risipesc în ordine.⁸

În orașele mai mari ale Transilvaniei au loc adunări, manifestații largi ale populației civile și militare care dorește schimbări radicale. Situația este foarte tensionată în toată țara, revendicările politice și sociale sînt la ordinea zilei. Constituirea de noi partide politice devine un fapt cotidian.

În aceste condiții, comitele suprem de Mureș-Turda, Nándor Inczédi-Joskman anunță o adunare populară generală pentru data de 31 octombrie 1918. Scopul unic al întrunirii: formarea Consiliului Național Maghiar pe raza „județului”. În Transilvania, mai toate grupările etnice și-au constituit consiliile naționale proprii: românii, șvabii, sașii, evreii, rutenii, slovacii, pornind de la ideea autodeterminării naționale proclamată de președintele S.U.A., Woodrow Wilson.

La Țirgu-Mureș se formează, de exemplu, o secțiune a Partidului Radical-Democrat (la 27 octombrie 1918), care grupează adepții lui Oszkár Jászi, dar în care — cum se întîmplă mai întotdeauna în vremuri tulburi — pătrund și elemente oportuniste, străine ideilor și scopurilor mărturisite ale fondatorilor.⁹

La 31 octombrie are loc, precum se anunțase în presă și prin afișe publicitare, o adunare populară în sala mare a Palatului Culturii (instituția purta încă numele fostului suveran austro-ungar, decedat în 1916). Au fost mobilizate aproximativ 1500 de suflete care au umplut luxoasa sală festivă pînă la refuz. Nimeni, nici măcar Antalffy însuși, nu visa că printr-o intervenție verbală bine plasată, puternică și sarcastică va curma mersul adunării, va răsturna raporturile de forțe nu numai în sală, dar și în municipiu, în favoarea progresului. Prin protestul său energic împotriva discursului fals al lui Hofbauer, „i-a obligat să iasă pe pseudo-revoluționari din sală” așa cum afirmă un martor ocular al evenimentelor de acum 79 ani.¹⁰ „Cameleonismul politic al fostului viceprimar era revoltător, spune Antalffy, Hofbauer devenise peste noapte progresist și extrem de demofil,

sau mai bine zis demagog. Trebuia redus la tăcere, conchide în memoriile sale eroul nostru.”¹¹ Rezultatul intervenției sale este surprinzător: în loc să fie evacuat din sală, este purtat de auditoriu la masa oratorilor și ales în unanimitate președintele Consiliului Național Maghiar.¹² Compoziția noului organ colectiv de conducere reprezintă fidel acele grupări sociale care s-au implicat în politica locală în toamna anului 1918: intelectuali — profesori gimnaziali și învățători, avocați, publiciști, preoți, ingineri —, alături de care găsim un negustor și editor de cărți, un director de bancă (adeptul lui Károlyi — pe nume József Halász — socialist erudit, esperantist, bibliofil, francmason), comercianți, mici întreprinzători, muncitori social-democrați, un fost ofițer, maghiari, evrei și șvabi-sași asimilați.

Programul Consiliului este de acord în principiu cu linia politică a guvernului burghezo-democratic al contelui Mihály Károlyi: menținerea ordinii publice, întâmpinarea, hrănirea și trimiterea la vatră a soldaților întorși de pe fronturi, reținerea țăranilor de la acte samavolnice împotriva autorităților locale și contra moșierilor.¹³ În același timp, Antalffy a schițat și un program de perspectivă conform așteptărilor generale: desființarea exploatării, manifestarea nestingherită a suveranității poporului (adică drepturi egale, vot universal, alegeri parlamentare democratice, alegerea organelor administrației locale pe baza unei largi reprezentări democratice, etc.), ștergerea privilegiilor de clasă, dreptul și exercitarea dreptului la autodeterminare, inclusiv pentru popoarele nemaghiare ale monarhiei. Consiliul s-a arătat adept al federalizării, cantonizării Ungariei pe baze etno-teritoriale: s-a cerut independența țării, ruperea alianței cu Germania imperială, readucerea trupelor ardeleni în țară. Totodată, Consiliul a cerut energic desființarea cenzurii, eliberarea deținuților politici, înfăptuirea reformei agrare generale și echitabile, restructurarea din temelii a societății.¹⁴

Consiliul a trecut la fapte. A desființat într-adevăr cenzura la Tîrgu-Mureș, dar peste o lună ea va fi introdusă de alte forțe militare... S-a format garda națională municipală pentru menținerea liniștii, ordinii publice, cât și pentru asigurarea integrității avutului cetățenilor. La început, nimeni nu s-a gândit la separarea gărzilor pe criterii etnice, maghiarii și românii serveau alături cauza comună a orașului. Membrii poliției, jandarmeriei, cei rămași pe loc din regimentul de infanterie de honvezi nr. 62 au format împreună corpurile de pază, s-au îngrijit de aprovizionarea populației îngrozite de teribila epidemie de gripă „spaniolă”.¹⁵ Atunci cînd la Reghin se formează Consiliul Național Român la 5 noiembrie 1918, Consiliul Național Maghiar din Tîrgu-Mureș contactează organizația română: la 8 noiembrie vor stabili sarcinile comune cu conducătorul acesteia, avocatul Harșia.^{15a}

Nu doar ca fapt divers trebuie amintit și faptul că, alungat de țărani de pe moșiile sale din Cîmpie, de la Șamșud (azi comuna Șincai), contele István Bethlen (1874-1946), viitorul prim-ministru al lui Horthy, în 1918 fost deputat al comitatului Mureș-Turda în Camera Superioară a Parlamentului de pe malul

Dunării, sosește la Țirgu-Mureș. Locuiește în casa lui de pe Strada Gecse (azi Ștefan cel Mare, n. trad.), și de aici începe să organizeze forțele conservatoare din zonă. El va fi adversarul principal (acționînd din umbră) al lui Antalffy și al tinerei democrații maghiare.¹⁶ Numărul din 12 noiembrie al ziarului *Székely Napló* (Jurnalul Secuiesc) ne înștiințează că în ziua precedentă, la inițiativa Partidului Social-Democrat, avusese loc în Palatului Culturii o întrunire cu participarea a aproximativ o sută de oameni, unde Endre Antalffy a pledat pentru noua formă de stat a Ungariei, republica. În baza dreptului universal, la vot secret și egal, opinia muncitorimii va fi hotărîtoare — schița el optimist viitorul apropiat — cu privire la introducerea noii forme de stat, republica, cu ocazia viitoarelor alegeri parlamentare. Muncitorii din Țirgu-Mureș s-au întors împotriva instituției regale în parte și sub influența argumentelor lui Antalffy.¹⁷

La acea dată însă (14 noiembrie), trupele regale române, trecuseră pasul dinspre Moldova, ajunseseră deja în Ardeal și ocupaseră comuna de graniță, Tulgheș.¹⁸

Comitetul Național Român de la Reghin profită de acest moment psihologic și, întrunindu-se fără întârziere, decide ca și în județul Mureș-Turda să fie înființate gărzile naționale române, cerînd de la autoritățile județene înarmarea lor (14 noiembrie 1918). Dau publicității și un apel prin care cheamă cetățenii români să se alăture în număr cît mai mare gărzii naționale pentru păstrarea ordinii și a liniștii, pentru apărarea națională și a libertății. „*Singura voastră putere supremă astăzi este Comitetul Național Român*” se scrie în apel.¹⁹ După patru zile, ia ființă comandamentul român al Gărzii Naționale, cu sediul la Reghin, care își extinde puterea foarte repede asupra tuturor satelor și plaselor din județ locuite de români. Comandantul gărzii este locotenentul Nicolae Cîndea, care locuiește la Țirgu-Mureș, și se străduiește să organizeze garda și în acest oraș. În afară de el, preotul Ștefan Rusu și medicul Titu Rusu, ambii cetățeni ai orașului nostru (Tg.-Mureș, n. red.), sînt membrii consiliului român de apărare, ai Senatului. Cererea lor constantă este să primească arme și să aibă un loc de întrunire într-una din cazărmi. Asaltează cu aceste cereri toate oficialitățile cercuale din comitat.²⁰ Consiliul Național Român de la Țirgu-Mureș este doar o filială a organizației de la Reghin, dat fiind faptul că în reședința de județ trăiesc mult mai puțini cetățeni vorbitori de limba română. (Președinte este preotul Ștefan Rusu, cel mai activ organizator al conducerii este Ioan Roman, iar majoritatea membrilor sînt preoți și învățători, cu toate că găsim printre ei și un director de bancă — Eugen Vancu —, doi avocați, dr. Aurel Baciș și dr. Valer Ghibu, un funcționar de la bancă, un contabil și căpitanul Ioan Nicolae Cîndea, amintit anterior. Notarul corpului este Ion Chinezu din Sîntana de Mureș, care ulterior va deveni istoric literar).²¹

Pentru contracararea Consiliului Național aflat sub influența celor de stînga, mai cu seamă a social-democraților (János Csetri, Antalffy, Mátyás Ehrenfeld, Tamás Csergő), s-a ivit ideea creării unui alt (al doilea) consiliu național, chiar

mai mult decît atît, au apărut în presă și voci care sugerau înființarea, în baza principiilor wilsoniene, a unei republici autonome a secuilor în județele estice ale Ardealului. Elaborarea ideii și inițierea organizării a fost stimulată mai ales de faptul că însărcinatul guvernului Károlyi, Béla Linder, a semnat la 13 noiembrie la Belgrad acordul de armistițiu cu reprezentanții francezi ai Antantei. Conform acestui acord, o linie de demarcație a fost trasată la est, respectiv la sud-sud-vest de râurile Someș și Mureș (Țirgu-Mureșul se situa la est de această linie de demarcație), delimitînd un teritoriu pe care guvernul maghiar a trebuit să-l evacueze. Neluînd în seamă dreptul declarat la autodeterminare, județele evacuate vor fi ocupate de români și de trupele Antantei. Statul secui de sine stătător (autonom) ar trebui înființat aici, urgencează Consiliul Național de la Budapesta inițiatorii celui de-al doilea (contra)consiliu. Ideea de bază provenea de la Consiliul Național Secui înființat la 9 noiembrie la Budapesta (printre membrii căruia îl găsim și pe Elek Benedek care trăia pe atunci la Pesta)²², cu care acum Bethlen și ceilalți țirgu-mureșeni se grăbesc să fie de acord. La marea adunare ținută în capitală la 17 noiembrie fusese inițiată formarea unui Consiliu Național Secui-Maghiar și fuseseră sprijinite și concepțiile lui Jászai în privința unei reorganizări teritoriale „cantonale”, care ar ține seamă și de relațiile etnice.²³

Autoritățile comitatului Mureș-Turda consideră în schimb oportun „să fie invitat un membru al familiei prințului englez Thaeck, care, cum este binecunoscut, este în relații de rudenie cu familii maghiare — se menționează în telegrama trimisă guvernului — și se bucură de popularitate deosebită mai ales în Ardeal, să accepte coroana maghiară, deoarece noi așa vedem asigurată păstrarea integrității teritoriale a Ungariei istorice milenare și restabilirea ordinii interne, pentru care în aceste zile responsabil este în primul rînd domnul președinte al guvernului”.²⁴ Mulți zăresc, și în spatele acestei propuneri, umbra contelui István Bethlen, care nu rămîne inactiv nici la Țirgu-Mureș, începînd să organizeze în aceste zile de sfîrșit de noiembrie Consiliul Național Secui-Maghiar. Declarînd apărarea intereselor secuimii, avînd teama ocupației iminente, în organizare sînt antrenați și membrii aristocrației ardelene, Gábor Ugron, baronul Miklós Bánffy, contele Pál Teleki și geograful Lajos Lóczy.²⁵

La 10 noiembrie lua ființă și Consiliul Național Maghiar al județului Mureș-Turda care, în comparație cu organizația-soră din orașul regal liber, avea o poziție mai moderată, dat fiind faptul că în județ forțele sociale și componența etnică erau mai variate și nici raportul forțelor nu putea fi prevăzut de la bun început. Aurél Hofbauer a propus ca și reprezentanții aristocrației moșierești să aibă locuri în Consiliu, el de exemplu nu concepea ca comitele suprem Inczédi Joksmán să nu poată figura printre membrii CNM. Stînga, Consiliul Muncitoresc, însă nici nu voia să audă despre o asemenea „imixtiune”. Astfel, Hofbauer și ceilalți se retrag, dar din cauza înfrîngerii suferite, sabotează activitatea Consiliului ori de

cîte ori li se ivește ocazia.²⁶ Cu toate acestea, ideea integrității teritoriale a țării și-au asimilat-o și ei și sînt de acord cu planurile de federalizare ale lui Jász. În această privință nici grupul lui István Bethlen nu avea o părere diferită pînă cînd li s-a părut că este posibilă o oarecare înțelegere cu Comitetul Național Român, și chiar și după aceasta, pînă la mijlocul lunii decembrie, Bethlen este adeptul politicii naționale a guvernului, pentru că nu poate născoci un concept mai bun ca al acestuia, iar folosirea violenței ar aduce cele 26 de județe revendicate de Comitetul Național Român într-o situație disperată.²⁷

La data de 17 noiembrie, István Bethlen îi invită pe István Apáthy, Gábor Ugron, Nándor Urmánczy și pe mulți alți politicieni ardeleni să se întâlnească la Tg.-Mureș la o consfătuire cu privire la viitorul Ardealului. Pe data de 19, la inițiativa aceluiași moșier izgonit din Șamșud, se înființează o comisie la Țirgu-Mureș, a cărei atribuție ar fi fost organizarea pe data de 28 noiembrie a unei mari adunări care să întrunească reprezentanții întregului Ardeal, și aici ar fi fost anunțată formarea Consiliului Național Secui-Maghiar din Ardeal de care am amintit. Adunarea de la Țirgu-Mureș, la care toate straturile maghiarimii din Ardeal ar fi fost reprezentate, ar fi trebuit să se transforme, după modelul celei din 1848 de la Lutița, într-o adunare națională și ar fi avut ca atribuție proclamarea Republicii Secuiești autonome, în cazul în care trupele române și cele ale Antantei nu ar fi respectat principiile de autodeterminare anunțate de președintele american Wilson.²⁸

Antalffy și ceilalți însă nici nu vroiau să audă de formarea unui al doilea consiliu. Jenő Kertész, politician social-democrat clujean, tratînd problema Consiliului Național Secuiesc în memoriile sale din 1929, scrie: „*oricît m-aș strădui să-mi aduc aminte, nu reușesc să prind nici un crîmpei al trecutului, care pe acea vreme ar fi justificat existența acestei formațiuni*”. Puțin mai încolo, își continuă memoriile astfel: „*În legătură cu Consiliile Naționale ale Secuilor putem aminti adunările de la Țirgu-Mureș, care erau ținute deja în primele zile ale ocupației. [...] O contribuție la istoria acelei perioade este faptul că atît înainte cît și după adunări s-a vehiculat intens știrea conform căreia o minoritate însemnată a Consiliilor Naționale ale Secuilor avea intenția declarării independenței regiunilor locuite de secui, dar conducătorii realiști, printre care se afla poate și contele István Bethlen, au pus capăt la timp și energic acestor încercări*” (sic!).²⁹ În memoria lui Kertész evenimentele din urmă cu zece ani se suprapun, contururile se șterg. În realitate, conducătorii Consiliului Național Maghiar dau publicității în presă la data de 20 noiembrie 1918 un protest energic: „*Am fost rugați să publicăm următoarele rînduri — anunță resemnat ziarul Székely Napló — Dr. Endre Antalffy, János Csetri, Dr. József Eröss, Mátyás Ehrenberger și Tamás Csergő au protestat ieri [în data de 19] la ședința Consiliului Național de la Țirgu-Mureș față de faptul că au fost aleși în comitetul de inițiativă al Alianței Secuiești-Maghiare (!) din Țirgu-Mureș împotriva voinței*

lor exprimate”.³⁰ În opinia lor, forțele locale care vor să înființeze Alianța, nu simpatizează cu ideea revoluției, ei devenind astfel cei care destramă unitatea națională. Însă, dacă guvernul ar fi de acord cu acest plan, iar grupul Antalffy ar primi garanții că țelurile lor democratice nu sînt șterse de pe agenda marii adunări din 28 noiembrie, atunci sînt dispuși să înceapă negocierile cu comitetul de inițiativă.³¹

La data de 19 noiembrie, deci cu o zi înaintea publicării comunicatului grupului Antalffy, în celălalt cotidian, *Tükör* (Oglinda), apare un editorial vehement, scris probabil de redactorul șef, Zoltán Morvay, cunoscut pentru simpatia sa față de radicali, cu titlul „*Reacțiunea se organizează*”. În acele vremuri frămîntate, nici tonul ziarului nu este prea blînd. Nu se poartă deloc cu mînuși cu „reprezentantul local al reacțiunii”, a se înțelege István Bethlen, al cărui nume este totuși revelat doar spre mijlocul articolului, ziarul încercînd să păstreze aparența unui cotidian independent, dat fiind faptul că *Tükör* se autorecomandă în felul următor: Îndată ce Ungaria a scăpat de povara vechiului regim, „*observăm deja mișcări care, în spatele devizelor viclene, prezentabile, vizează reînvierea nefericitei dominații egoiste de clasă, înmormîntată pentru totdeauna*”. Mai apoi, făcînd aluzie fără echivoc la contele Bethlen, declamă: „*Un pumn de cetățeni ai acestui oraș se străduiește să aducă la rampă numele unui «om de stat» falit, compromis de numeroase ori din punct de vedere politic, reacționar din creștet pînă-n tălpi, care sub masca politicii promovează interesele proprii și ale altor magnați*”. Ca să nu existe nici un fel de dubiu privitor la persoana „omului de stat” reacționar, adaugă: „*Nici nu mai e nevoie să o spunem că «omul de stat» salvator al națiunii este contele István Bethlen, acel István Bethlen al cărui comportament politic prepotent nejustificat, a cărui poziție neiertat de rigidă față de chestiunea națională și a cărui insistență în a impune menținerea odioasei dominații de clasă a împins la marginea prăpastiei această necăjită națiune maghiară care a suferit atîtea pînă acum*”. Autorul articolului fusese crescut în spiritul luptei de clasă al cotidianului *Népszava*, retorica lui sună puțin cam dezorganizat, însă pe lîngă vehemență trebuie să avem în vedere și temerile sale. „*Cuvîntul «secui» nu ne îndreptățește să ne autodeclarăm salvatori ai națiunii. Dacă avem vreo năzuință valoroasă, să apelăm la Consiliul Național Maghiar, care este bine organizat și prezent peste tot în Ardeal*”, ne propune el, „*pentru că nu există interese separate ale maghiarilor și ale secuilor*”. Se încrede mai mult în Jászai, fiindcă guvernul lui Mihály Károlyi, „*guvernul popular*”, cu abilitate, politică sinceră și onestitate va reuși mult mai bine — în măsura posibilităților — să salveze „*integritatea teritorială și națională*” a acestui colț de țară, decît „*un oarecare Consiliu Național Secuiesc, Asociație sau Alianță a Secuilor*”.³² În opinia noastră cele de mai sus pot fi socotite ca un punct de vedere conform cu poziția de principiu a grupului Antalffy. Firește că refuzul categoric se poate să fi fost datorat unor orgolii personale sau prevalării intereselor unui

grup, dar totuși avem convingerea că acest CNM a fost desemnat ca singurul reprezentant autentic al guvernului Károlyi, nefiind nevoie de înființarea unei alte organizații similare care doar ar fi încurcat oamenii și ar fi împărțit opinia publică. Ignác Romsics, autorul biografiei lui Bethlen, crede că relația politicianului cu guvernul de la Budapesta se caracteriza printr-o dualitate particulară. Nu este de acord cu obiectivele fundamentale ale revoluției din octombrie 1918, vizînd politica internă, concepția lui de dinainte nu s-a schimbat o iotă în această privință, și nici nu își ascunde reținerile față de democratizarea vieții publice. *„Unele elemente ale politicii naționale și poziția partidului lui Károlyi față de granițele țării au fost totuși — chiar și de nevoie — asimilate de el, încă la începutul lunii octombrie, și bineînțeles că a dorit foarte mult restaurarea ordinii, care era una din năzuințele fundamentale din noiembrie ale guvernului... Pînă la mijlocul lunii decembrie nu numai că nu-l atacase pe Károlyi, dar chiar încerca din planul al doilea să și ajute eforturile făcute pentru păstrarea Ardealului.”*³³

La 21 noiembrie, Antalffy îl roagă într-o telegramă pe Jászi să împiedice ca adunarea care urma să aibă loc într-o săptămîină să se mai țină sau cel puțin să încerce să convingă organizatorii să amîne întrunirea.³⁴ Mutarea politică a lui Bethlen, alegerea grupului Antalffy în comitetul de inițiativă nu a dat deci rezultate. Cert este că încrederea majorității populației orașului a fost cîștigată de CNM, în timp ce în spatele lui Bethlen stau doar acele puteri politice ardelenene care nu gravitează numai în jurul orașului Țirgu-Mureș, ci se gîndesc într-o perspectivă mai largă. Dat fiind faptul că situația se tensionase foarte mult, ceea ce punea în pericol și succesul adunării naționale din 28 noiembrie, în data de 22, vineri seara, reprezentanții CNM și ai Consiliului Național Secuiesc se întrunesc la sediul CNM, la Colegiul Reformat, sub conducerea lui Sándor Bodó. (Bodó, procurorul general al Parchetului Regal, fusese ales de grupul Bethlen în fruntea comitetului de inițiativă.) Pe parcursul schimbului de păreri, Consiliul Secuiesc este acuzat și anunțat, conform reporterului cotidianului *Tükör*, că *„acest Consiliu Secuiesc, în curs de constituire, dorește să devină o organizație socială — scutită de orice fel de tendințe politice —, care își asumă poziția reprezentată de Consiliul Național Maghiar de la Țirgu-Mureș”* și formațiunea nouă care se va înființa la 28 noiembrie *„intenționează să ia denumirea de Consiliu sau Alianță Maghiară Națională din Centrul Ardealului”*. Pune capăt conflictului faptul că în 24 noiembrie, duminică seara, comitetul de inițiativă secuiesc se autodizolvă, *„mai bine zis își transferă atribuțiile CN orășenesc și județean, respectiv Consiliului Muncitoresc”*, anunță ziarul *Székey Napló*.³⁵ Pe parcursul tratativelor, mai slăbise și poziția grupului Antalffy, astfel că rezultatul final este mai mult decît promițător, dat fiind faptul că din organizația dizolvată la 24 noiembrie mulți trec în tabăra condusă de Antalffy. Dacă din oportunism sau din convingere, ar fi greu de spus astăzi cu certitudine.³⁶

Marea adunare nu putea fi amînată. Nici nu ar fi avut sens după înțelegerea făcută. Autoritățile, orașele, județele, consiliile naționale maghiare din Ardeal și-au semnalat pe rînd dorința de participare. La Tîrgu-Mureș, conform planurilor lor, în baza dreptului la autodeterminare doreau să-și facă publică opinia. Chiar și Consiliul Național Secuiesc de la Budapesta l-a căutat pe Jászi și l-a invitat la Tîrgu-Mureș. Probabil că datorită telegramei lui Antalffy din 21 noiembrie, în ultima clipă, renunță la participare, dar nu creează nici un obstacol în calea organizării adunării. Guvernul nu putea să piardă simpatia, sprijinul maghiarimii din Ardeal tocmai în problema cea mai delicată a integrității teritoriale.³⁷ În timp ce activitățile febrile de pregătire se desfășoară, și se trimit și sosesc telegrama ce modelează cursul adunării, coloanele ziarelor sînt pline cu relatări anunțînd avansarea armatei române. În înaintarea lor, trupele nu întîmpină rezistență serioasă, și odată cu capitularea Secuimii se apropie pe zi ce trece de Tîrgu-Mureș. Primele unități — dacă ne mai aducem aminte — trec pasul Ghimeș și Tulgheș pe data de 13-14 noiembrie. Schimbarea atît de rapidă și ireversibilă a circumstanțelor, a pus serios sub semnul întrebării folosirea liberă a dreptului la autodeterminare.

La 28 noiembrie, sala mare a Palatului Culturii s-a dovedit a fi neîncăpătoare pentru reprezentanții care se adunaseră în număr mare. „*Cinci mii de oameni, gospodari, mici meseriași, organizații muncitorești, funcționari, reprezentanți ai douăzeci de județe demonstau la data de 28, [...] susținînd hotărîrea sfîntă a maghiarimii din Ardeal să revendice păstrarea integrității teritoriale a Ungariei, și în acest cadru aplicarea strictă a punctelor wilsoniene, autodeterminarea totală a naționalităților.*”³⁸ Cauza statului secuiesc nici nu a fost adusă în discuție aici pentru că marea parte a regiunilor Secuimii erau deja sub comandamentul regal român. Însă lumea mai credea orbește că Ungaria nu poate fi dezintegrată. Conform concepțiilor inițiale, acea republică de sine stătătoare urma să fie formată din județele Trei Scaune, Ciuc, Odorhei, Mureș-Turda, Tîrgu-Mureș oraș regal liber, Turda-Arieș, Brașov, Tîrnava Mare, Tîrnava Mică, respectiv Bistrița-Năsăud, avînd o populație de un milion trei sute de mii de locuitori, din care proporția maghiarimii ar fi fost, pe baza calculelor, 51%, cea a sașilor 11,5%, în timp ce românii, pe baza recensămîntului din 1910, ar fi reprezentat 35,23%, adică 460.083 de suflete.³⁹

Onoarea pronunțării discursului de bun venit îi reveni lui Endre Antalffy. El mulțumi tuturor celor care susținuseră ideea adunării și împărțiseră activitățile de pregătire Consiliului Național orășenesc, județean și Consiliului Muncitoresc. Acesta fusese probabil unul din punctele majore ale agendei de lucru ale convorbirilor ținute cu o săptămîină în urmă în cancelaria Colegiului Reformat și care aduseseră victoria grupului Antalffy. Drept este că în seara zilei în care s-a ținut marea adunare, contele István Bethlen a părăsit orașul, ca apoi să nici nu se mai poată reîntoarce în Ardeal timp de douăzeci și doi de ani. „*Așa o adunare națională n-a mai avut Ardealul*”, spuse Antalffy, „*trebuie să ne decidem asupra*

destinului nostru în ceasul al doisprezecelea.” În numele celor trei consilii, a anunțat demisia comitetului de inițiativă și a invitat publicul la alegerea unui nou prezidiu. Marea adunare a decis însă în unanimitate ca el să-și continue mandatul.⁴⁰

După acestea, urma să ia cuvîntul profesorul de istorie a maghiarilor de la Universitatea din Cluj, Lajos Szádeczky-Kardoss (1859-1935). Microfon nu exista încă, și deși acustica sălii era excelentă, pentru că György Bernády angajase cei mai buni arhitecți să facă planurile sălii de concert, totuși în fața a cinci mii de oameni, bărbații de odinioară trebuie să fi fost buni oratori de vreme ce au avut mare succes cu fiecare cuvînt rostit. (Accentul în acest caz cade pe audibilitatea cuvintelor.) Szádeczky se ocupa de decenii cu cercetarea trecutului secuilor — puțini profesori de istorie, cercelători atît de agili, impulsivi, avusese Universitatea de științe „Franz Joseph” care abia împlinise cincizeci de ani de existență. Nici nu putea să țină un alt fel de discurs politic, decît unul în care spunea că această parte de popor „băstinaș, fusese dintotdeauna parte integrantă a națiunii”. Cotitura obligatorie a discursului său fusese privarea majorității române de continuitatea istorică. Se cuvenea și adaosul unei doze de actualitate din devizele care erau la modă în Ungaria în schimbare, pe timpul guvernării Károlyi. Conform reporterului ziarului *Székelly Napló*, Szádeczky făcuse referire la „meritele democratice și culturale însemnate și unitatea compactă a maghiarimii din Ardeal”. Numise călcarea în picioare a idealurilor wilsoniene, dacă acest popor ar trebui să fie subordonat regatului român. Discursul profesorului universitar clujean înfățișase cu exactitate în fața auditoriului părerea lui István Bethlen și a politicienilor din tabăra lui. Dar probabil că a avut succes, pentru că marea adunare a decis ca discursul lui Lajos Szádeczky-Kardoss să fie publicat în toate limbile europene și să fie înaintat și Conferinței de pace.⁴¹

Mai luară cuvîntul și László Ravasz, pe vremea aceea doar episcop reformat supleant, doi conducători social-democrați, clujeanul János Szöts și activistul sindical, extrem de activ în acele zile, János Csetri.⁴² La Țirgu-Mureș este adoptată o hotărîre în cinci puncte, care „consideră că, în conformitate cu principiile wilsoniene, privitor la esența și modalitatea rezolvării problemei naționalităților, care afectează întreg teritoriul țării [...], atitudinea de pînă acum a ministrului naționalităților [Oszkár Jászi] al guvernului popular prezintă toate garanțiile că soluționarea problemei naționale a părților ardelenice se va face cu păstrarea integrității teritoriale a țării”.⁴³

În celelalte puncte cîștigă însă realismul amar, domină luciditatea judecării situației: evenimentele militare ar putea face puterea guvernului de la Budapesta doar una de formă sau chiar nulă în teritoriile de dincolo de Piatra Craiului, și din această cauză marea adunare consideră necesar ca maghiarimea din Ardeal să înființeze, respectiv să extindă, Consiliul Național Maghiar Ardelean, care „în ultimă instanță să apere și să promoveze interesele maghiarimii din Ardeal,

rămasă singură". Dat fiind că există deja un organ de acest fel la Cluj — și cu aceasta s-a realizat voința grupului István Apáthy, maghiarimea din Ardeal are un singur centru politic, Clujul — cel din secuime își definește propriul scop și propria identitate ca reprezentanțul teritorial al celui dintîi. Mai este și un al cincilea punct, care poate fi socotit ca una dintre iluziile „companiei istorice de jertfă”: „interesele fiind identice cu ale fraților sași din teritoriile Ardealului”, Consiliul Național Maghiar din Cluj „să stabilească imediat contactul în vederea înfăptuirii scopurilor comune”.⁴⁴

Apelul către POPOARELE LUMII cere respectarea drepturilor și principiilor la autodeterminare pentru toate națiunile din Ardeal, deci și pentru maghiari. Se făcea referire că 15% din populația Ungariei nu poate să ceară 35% din teritoriul țării. Românii din Ardeal, conform apelului, constituie o minoritate, în comparație cu populația maghiară și germană din Ardeal, Banat, Crișana și Maramureș. Considerau necesară și accentuarea faptului că cer ocupația trupelor Antantei și nu a celor române.⁴⁵ În ziua de astăzi, referirile de acest gen ar putea doar să-i determine pe cei moderați să dea din cap în semn de dezacord, însă la sfîrșitul lunii noiembrie 1918, în miezul unor relații incredibil de schimbătoare, cînd nici comandantii forțelor Antantei nu erau întru totul de acord unul cu altul, participanții la marea adunare credeau încă mult în posibilitatea de realizare a intereselor, dorințelor lor. La fel cum, peste o lună, în ultimele clipe, și mulțimea de o sută de mii de clujeni, care se adunase în fața consiliului orășenesc, în Piața Regele Mathias, încerca să-și facă auzită dreptatea, dar degeaba: peste două zile, în seara din ajunul Crăciunului, intră trupele române. Iar frații lor ardeleni, care se găseau în număr destul de mare îi primiră cu urale.

Celălalt universitar clujean, care venise împreună cu Szádeczky la Tîrgu-Mureș, Balázs Bíró, a luat de asemenea cuvîntul la „adunarea națională”. El își îndreptă privirea mai mult spre viitor, îndemnă la planificarea psihologică a viitorului. Esența cuvintelor sale este de optzeci de ani subiect de analiză privitor la atitudinea pe care maghiarii din Ardeal trebuie să o urmeze sub ocupație, sfătuindu-ne să trăim cu toții cu stăpînire de sine, abnegație și încredere în sine.⁴⁶

Se va constitui și comitetul de inițiativă, care va acționa în vederea extinderii CNM din Ardeal și integrării maghiarimii din Secuime. Nu poate lipsi dintre membrii comitetului nici numele lui dr. Antalffy. Ignác Romsics scrie în biografia lui Bethlen că Antalffy formase secțiunea din Secuime, din Tîrgu-Mureș, a CNM din Ardeal, mai ales din adepții săi, „ca să apere și să promoveze interesele maghiarilor din teritoriile deja ocupate de români și din cele care, conform tratatului de la Belgrad, urmau să fie ocupate”.⁴⁷

În același număr al ziarului *Székely Napló*, din care am citat descrierea adunării populare de mai înainte, putem citi și următorul anunț, care calmează mult atmosfera încinsă: „Cazarea ofițerilor trupelor ocupante. Primarul orașului

face apel către toți cei care sînt dispuși să cazeze ofițerii trupelor care vor ocupa orașul, să anunțe grabnic intenția lor în acest sens la primărie".⁴⁸

Cu o zi înaintea adunării maghiarilor, miercuri, avocatul dr. Romulus Boilă prevenise telefonic de la Țirnăveni Comitetului Național Român de la Blaj, că sosirea la Țirgu-Mureș a trupelor române este de așteptat vineri, 29 noiembrie.⁴⁹ Domnul avocat greșise doar cu cîteva zile. Pînă atunci însă succesiunea rapidă a zilelor aduce numeroase întîmplări printre zidurile istorice ale Țirgu-Mureșului. Iar evenimentele militare aproape că mătură elita politică ocupată cu redactarea de manifeste. Deciziile de la Alba-Iulia de la întîii decembrie intraseră în vigoare datorită sprijinului necondiționat al trupelor române și ale Antantei, definitivîndu-le pînă la urmă, pentru că fără puterea armelor ar fi rămas probabil documente la fel de nobil concepute ca și punctele redactate la Țirgu-Mureș. Dacă este cineva care într-adevăr dorește să și facă ceva în acele zile, acea persoană este tocmai Endre Antalffy. Nu degeaba este în fruntea Consiliului Național. Legitimitatea puterii sale a primit-o de la comunitatea orașului, toate privirile se îndreaptă asupra lui. Gripa spaniolă face victime, primarul Ferenc Marthy este bolnav ori pretinde că este bolnav, fostul primar György Bernády probabil nu este acasă, delegatul guvernului, József Halász, în ciuda funcției sale, aruncă vizibil povara lucrurilor asupra lui Antalffy, trimițîndu-l la tratative. Acesta, fiind localnic, vorbește perfect românește, în timp ce el, funcționarul de bancă, ajuns aici din vestul Ungariei, de la Gamás, avea să înceapă să învețe românește doar la bătrînețe, după consumarea acestor evenimente.

Trupele române care înaintau dinspre Tulgheș pătrund deja la 26 noiembrie cu un efectiv de aproximativ 1800 de soldați (trupe de infanterie, cavalerie și artilerie) în Toplița.⁵⁰ Nu schimbă administrația locală, consideră doar că datoria lor imediată de ocupanți este reprimarea „mișcărilor bolșeviste”, vrînd să acționeze doar împotriva persoanelor suspecte. Ziarul de la Țirgu-Mureș află că „colonelul [Gherescu] este cazat în castelul Urmánczy. În comună ordinea este desăvîrșită”. Ofițerii români au declarat că „nu au primit ordin de continuare a înaintării”.⁵¹ După Toplița urmează pe 29 Deda și Lunca Bradului⁵², iar la 1 decembrie Reghinul.⁵³ Toate acestea se petrec la o aruncătură de băț de Țirgu-Mureș, la 30-40 km. Obiectivul imediat al acțiunii rapide a lui Antalffy este evitarea confruntărilor dintre trupele române și autoritățile maghiare, dintre români și maghiari în zona Țirgu-Mureșului. Trebuiau prevenite toate pretextele posibile, motive reale sau false care ar fi putut duce, sub orice fel de justificare, la acțiuni mai severe din partea autorităților militare ocupante. Drept e că în oraș nu se află o putere militară maghiară însemnată, soldații regimentului de infanterie 62 fuseseră retrași, și fiind lăsați la vatră, oștenii s-au răspîndit prin țară. Ordinea este menținută doar de garda națională română și maghiară precum și de către organele de poliție. Dacă în seara ultimei zile a lui noiembrie ziarul *Székel Napló*

putea să anunțe, citînd surse sigure ale cotidianului *Est*, că „*armata română, conform armistițiului, poate să înainteze pînă la Tîrgu-Mureș*”⁵⁴, atunci, pe întîi decembrie devenea clar că acestei situații i se potrivește întocmai acea vorbă, că nimic nu este mai învechit pe lumea aceasta ca ziarul de ieri. (Trebuie să vă spunem de altfel că în noaptea din 30 noiembrie spre întîi decembrie, reprezentanții românilor din Tîrgu-Mureș și din împrejurimi s-au deplasat la Alba Iulia pe cheltuiala Căilor Ferate Maghiare de Stat.)⁵⁵ Editorialul jurnalului *Székely Napló* din întîi decembrie spune fără înconjur: „*Probabil, sau e chiar mai mult ca sigur, că în cîteva zile sosesc trupe române și la Tîrgu-Mureș..., pentru că noi nu ne-am asumat faptul de a fi ocupați de ei, nici nu îi vom privi ca pe inamici dacă nu sosesc în acea ipostază... Ne așteptăm din partea celor care vin să asigure cu omenie ordinea și liniștea și cursul firesc al vieții civile pașnice, muncitoare. Restul îl lăsăm liniștiți pe seama viitorului, pentru că este imposibil ca toată lumea să-și găsească dreptatea, numai noi nu.*” Apoi, cu cîteva rînduri mai jos, luarea de poziție a colegiului de redacție purtînd titlul „*Soarta Tîrgu-Mureșului*” se termină astfel: „*Orice acțiune nechibzuită, orice demers nesocotit ne va aduce năpastă și prăpăd, nenumărate nenorociri... Soarta Tîrgu-Mureșului depinde în aceste zile de comportamentul locuitorilor săi.*”⁵⁶ Dar nu numai. În ciuda știrilor alarmante — există și părerea că „*trupele române ocupante se îndreaptă prin regiunile locuite de populație de limbă română mai degrabă spre Cluj, și nu spre Tîrgu-Mureș*”⁵⁷ — Consiliul Național Maghiar decide că va iniția tratative cu comandamentul ardelean al trupelor regale ale lui Ferdinand, care pot apărea din clipă în clipă. Ei consideră că nu celelalte regiuni creează probleme românilor, ci obținerea și păstrarea unui oraș mare, de importanță strategică, care a fost plasat în spatele liniei de demarcație încă de Acordul de la Belgrad.

Eroul nostru, președintele CN, este complet cufundat în problemele vieții publice care nu par a înceta să existe, deși afară viscolește și drumurile sînt rele, alunecoase. Ca membru al biroului central al autorităților locale participă și votează la acea adunare care, avînd în vedere inflația galopantă, alocă o compensare de salariu funcționarilor orașului și acceptă introducerea pe anul 1919 a taxei pe loturile de teren private.⁵⁸

În data de 2 decembrie ziarul scrie că în ziua precedentă „*Dr. Endre Antalffy, președintele CN,... cu ofițerul de poliție József Némethi și căpitanii Kindea și Stefi Pop s-au deplasat cu mașina la Toplița în vederea unor tratative cu comandantul român de acolo.*”⁵⁹ Știrea scurtă echivalează cu recunoașterea situației disperate. După „tratativele” duse sau mai bine zis după luarea la cunoștință a condițiilor regimentului VII regal român de infanterie, Antalffy trimite două telegrame în cursul nopții la Tîrgu-Mureș. În prima dă de știre că s-a înțeles cu colonelul Gherescu, comandantul trupelor de avanpost care ocupa-seră Reghinul, și că delegația de patru persoane se întoarce însoțită de acesta.

„A doua telegramă anunța că sosesc 100 de ofițeri și 1000 de soldați, reprezentând trupele ocupante desemnate de Antantă și că garda națională nu trebuie încă dezarmată.”⁶⁰ Această ultimă decizie, relativ favorabilă, are fără îndoială legătură cu faptul că și Cîndea, comandantul gărzii naționale române, căpitanul fostului regiment 62 infanterie, făcea parte din delegație, precum și cu faptul că județul Mureș-Turda nu fusese teatrul unor altercații mai serioase de natură etnică. Antalffy face o alegere bună când decide să fie însoțit de Cîndea în cușca leului — la Toplița, unde era instalat comandamentul regimentului.

Gherescu pornește la drum de la Toplița totuși mai devreme, pentru că a doua zi, la 3 decembrie „sosește la consiliul orășenesc o telegramă din Reghin în care colonelul Genersiu [de fapt: Gherescu], comandantul brigăzii corpului de armată 13, cere primarului, ca în vederea unor convorbiri, să se deplaseze numaidecît la Reghin, în caz de neprezentare acțiunea va fi apreciată ca gest de nesupunere față de armata română”.⁶¹ Tonul este poruncitor, nu există nici un pretext, pentru că nu a mai rămas altceva decît clarificarea detaliilor tehnice ale intrării trupelor, dat fiind faptul că acordul de principiu dintre Gherescu și Antalffy luase deja ființă. În locul primarului Ferenc Marthy, care anunțase că este bolnav, vice-primarul Imre Nagy, notarul Endre Oroszlány și un membru maghiar și român al gărzii naționale urcă în mașină și ajung doar într-o oră la Reghin. Teoretic. Pentru că pe drum trebuiau să se întâlnească cu avanpostul format din soldați călare, care la ora 11, în cursul amiezii, apăruse deja la Gornești, și pornise spre „capitala secuilor”.⁶² „La vama de la Sîngeorgiu (de Mureș) avanpostul fusese întâmpinat de garda națională română și maghiară — anunța cele întâmplate la intrarea trupelor române ziarul «Székely Napló» — și fusese îndrumat către cazarmă” primul grup de soldați români.⁶³

Cu puțin înainte de ora 12 apăruse prima dată dinspre strada Szentgyörgy (astăzi Revoluției) o patrulă de cincisprezece călăreți, conduși de un ofițer, care a alergat pînă la poștă căutîndu-l pe șeful postului. În jurul orei unu, solia a fost urmată de mai multe sute de infanteriști, cu muzică și steag național „și astfel începu ocupația Tîrgu-Mureșului”.⁶⁴ Toate acestea — să notăm — s-au întîmplat la 3 decembrie 1918. Nici vorbă de hotărîrile de la Alba Iulia (împotriva declarării lor unilaterale, CNM a protestat la guvernul maghiar încă la data de 2 decembrie)⁶⁵, de voință populară sau de principiile wilsoniene. Este vorba de oastea al cărui comandament era la Piatra Neamț, și mai este vorba de autorități civile și de două feluri de gărzii naționale pentru asigurarea liniștii. Telegrama, ordine și ultimatumuri deghizate în tratative și intrare festivă.

Editorialul ziarului local ce altceva poate să facă decît să repete gîndurile din ziua precedentă, dorind să le întipărească în memoria cititorilor: trupele regelui Ferdinand „nu sosesc ca inamici, nu avem nici un motiv să-i privim de respectul cuvenit, pînă cînd nu dovedesc contrariul”. „Trebuie să îndurăm doar

cîteva luni cerințele (corect: consecințele?!) războiului, ca după aceea soarele minunat al păcii și seninătății să strălucească deasupra capetelor noastre pentru totdeauna. ”⁶⁶ Optimismul și promisiunile sînt demne de admirație în clipele cele mai sumbre ale maghiarimii din Ardeal... Între timp, soldații fuseseră cazați în cazărmlle părăsite de „honvezi”, iar ofițerii în casele civililor, în schimb comandantul trebuia să se mulțumească doar cu modesta vilă a „prefectului” Nándor Inczédi Joksman. Izvorul de nesecat al informațiilor noastre este cotidianul *Székely Napló*, fiindcă numărul următor al ziarului *Tükör* apare doar la 8 decembrie, dată la care calitatea de nouitate a informației dispăruse de mult.

Antalfy și ceilalți sosesc duminică, 1 decembrie, la comandamentul din Toplița, la generalului Moșoiu „în vederea unor discuții preliminare”. „*Generalul este trecut de cincizeci, foarte politicos și complezent, un soldat extrem de cult, care îl primise în locuința sa amenajată în castelul Urmánczy cu foarte multă bunăvoință pe președintele CN și a promis din partea trupelor care intraseră în Tîrgu-Mureș garanția totală a siguranței proprietății private și a nevătămării corporale a locuitorilor și a accentuat disciplina remarcabilă a soldaților săi*”.⁶⁷ Delegația orașului a primit promisiuni că școlile vor fi scutite de supliciile cazării trupelor, însă articolele, informațiile, corespondența și convorbirile telefonice referitoare la circumstanțele ocupației orașului vor fi puse sub controlul cenzurii militare. (Certitudinea acestui fapt este confirmată, pe lîngă porțiunile albe ale coloanelor ziarului *Tükör*, și de tonul blînd, aproape idilic al cotidianului *Székely Napló*.)

Se pare că în timpul discuțiilor, care de altfel au decurs în limba franceză, deși în salonul castelului Urmánczy stăteau față în față doi ardeleni, și nimeni nu putea avea nici o obiecție privitor la limba română vorbită de Antalfy, pe deasupra mai era prezent și traducătorul generalului Moșoiu în cursul dialogului, deci în timpul tratativelor inițiativa este de partea generalului, ceea ce nici nu este surprinzător cunoscînd raportul forțelor. Dar tonul european de la Toplița, renumită pentru izvoarele sale termale, se transformă în cordialitate, pentru că generalul Moșoiu vroia să afle o părere personală despre relațiile din Tîrgu-Mureș și „pusese acea întrebare surprinzătoare dacă vechiul său amic, judecătorul Czámpa (Guszláv) mai este aici [la Tîrgu-Mureș]”. Fiind originar din Ardeal, generalul Moșoiu îl cunoaște pe judecătorul Czámpa încă de la Zărnești”.⁶⁸ După tîrgumureșeni, generalul i-a primit pe reprezentanții direcțiunii Căilor Ferate Maghiare de Stat din Cluj și au discutat despre modalitățile de restabilire și menținere a transportului feroviar. Miza este asigurarea funcționării liniei ferate dintre Secuime și Cluj, respectiv asigurarea livrării cotidienele de la Budapesta cititorilor din Ardeal, care fusese cînd împiedicată sau oprită de autoritățile militare, cînd lăsată fără nici o obiecție să intre în Ardeal.

Deci în timp ce la Toplița s-a decis soarta viitoare a orașului, iar consecințele imediate nu erau atît de aspre, condițiile cooperării fiind clarificate, ocupația

reală avuse loc și Țirgu-Mureșul capitulase. Autoritățile civile puteau să rămână în funcție, însă cîrma orașului era preluată de soldații din brigada comandată de colonelul Gherescu.

Viceprimarul Imre Nagy a anunțat telefonic consilierii orașului că vor fi primiți luni, la data de 2 decembrie, de către Moșoiu. Le spusese că bunurile aparținînd armatei, respectiv patrimoniul public rămas în oraș vor fi sechestrate de către armata română. A doua zi va sosi cu trenul un număr de 500 de soldați, dar pentru ca primirea lor să fie festivă și solemnă și să corespundă regulilor jocului capitulării, la Dumbrăvioara vor coborî din tren și vor ajunge la Țirgu-Mureș pe jos, prin postul de vamă de la Sîngeorgiu.

În întîmpinarea lor ieșise pe lîngă un grup de curioși și populația română a orașului, precum și o parte a oficialităților locale, șeful poliției, dr. Varga, și locotenentul-major Popescu, împreună cu ofițerii gărzii naționale române. Și bineînțeles că i-a acompaniat și norocosul judecător Țirgu-mureșean, care îl cunoaștea personal pe Traian Moșoiu — Gustav Țampa sau Czâmpa.⁶⁹ În realitate, în ziua a treia a lunii decembrie, marți după masa la ora 3: „*intrase prin strada Szentgyörgy în oraș un detașament de 150 de mitraliori care se îndrepta spre cetate*”.⁷⁰ Deși nu am găsit nicăieri nici o aluzie, ferestrele erau pline de oameni curioși, pentru că civilii dezorientați și înspăimîntați de perspective puteau să asiste la un spectacol ieșit din comun. În întîmpinarea românilor ieșise de asemenea comandantul gărzii naționale maghiare, maiorul Gábor Bückel, la capătul nord-estic al orașului. Comandantul plutonului a ordonat ca magazinele să se închidă după masa la 5, iar cafenelele și restaurantele seara la 8. În seara aceea alcoolicii cei mai înrăiți băteau degeaba la ușile cîrciumilor, localurilor și birturilor rău famate. În afară de membrii gărzii naționale, toți ceilalți aveau obligația să predea armele. Aceste măsuri, ne liniștește ziarul, sînt valabile doar pentru ziua de 3 decembrie, a doua zi comandamentul orașului va dispune intrarea în vigoare a regulilor efective de ordine.⁷¹ Noaptea trece fără evenimente notabile. Populația nu voia să-i irite pe noii stăpîni ai orașului. Un oraș speriat, intimidat, se afla la picioarele lor. La 4 decembrie, Gherescu s-a întîlnit la primărie cu persoanele importante din Țirgu-Mureș, cu reprezentanții autorităților și cu cei ai Consiliului Național. Imre Nagy, viceprimarul, precum și comandanții gărzilor naționale raportează situația. În această zi, ocupanții primesc și întăriri de trupe, formațiunile nou venite defilează prin strada Sándor János [azi strada Gheorghe Doja] de la gara mare pînă la cetate. În acest răstimp, drapelul român și maghiar flutură pașnic unul lîngă celălalt pe clădirea prefecturii, la colțul străzilor Kazinczy [azi Kogălniceanu] și Gecse.⁷²

Totuși despre ce discutaseră oare demnitarii, soldații și civilii acolo la consiliul orașului?

Se încheiase un acord deplin, scrie cotidianul cenzurat *Székely Napló*, armata nu dorește să se implice în treburile administrative ale orașului, dar colonelul Gherescu a declarat că „nu va tolera nici un fel de bolșevism”. Luase măsuri referitoare la orarul instituțiilor publice, și obținuse promisiunea primarului că orașul va satisface nevoile de aprovizionare ale armatei, deci fuseseră aduse pe masa discuțiilor doar treburi plictisitoare, ne semnificative. Cordialitățile nu puteau fi lăsate de o parte nici de această dată, presa poruncită la pas era nevoită să roadă acest ciolan: „Mulțumind aprecierilor primarului, colonelul Gherescu i-a răspuns că ei veniseră cu sentimente de prietenie, și doresc să trăiască aici în așa fel, încât, dacă după tratatul de pace va trebui să părăsească orașul, să se poată despărți cu o strângere de mână prietenească...”⁷³

Tot în această zi sosește la Tîrgu-Mureș și o delegație de la Cluj. Români și maghiari o pornesc la drum, străbătînd distanța de aproape o sută de mile cu mașinile, pe un drum rău, impracticabil. Pe lîngă steagul maghiar și român, din motive de securitate, mai este și un steag alb care flutură pe mașină. Deși din considerente diferite, toți vor să știe ce-i așteaptă, dacă trupele române trec linia de demarcație. Se nutresc din ce în ce mai mici speranțe legate de respectarea tratatului de la Belgrad, comandamentul armatei române declarînd pe tot parcursul evenimentelor că acordul din septembrie dintre Antantă și guvernul Károlyi luase ființă fără ca ei să fie prezenți sau să fi fost întrebați. Jenő Kertész, care raportează cele întîmplate, povestește că „la Tîrgu-Mureș am ajuns în fața comandantului brigăzii, colonelul Gherescu. Delegația pînă atunci însă se împuținase la două persoane [inițial porniseră cinci], pentru că cei doi domni români nu considerau că este necesar să se informeze în prezența noastră”⁷⁴. Colonelul român a fost surprins că nu primarul fusese trimis să ofere capitularea orașului. A mai adăugat că în privința trecerii liniei de demarcație comandamentul armatei regale apelase la francezi, pentru că „acest lucru este necesar pentru siguranța vieții românilor din Ardeal”. Dintre pretextele care motivau această măsură erau amintite atrocitățile de la Beliș, de pe moșia Urmánczy, tocmai cercetate de o comisie mixtă maghiaro-română. Răspuns încă n-au primit din partea Antantei, susținea fără să clipească din ochi. Vor obliga autoritățile la depunerea unui jurămint de loialitate, iar toate forțele, altele decît cele românești, vor fi dezarmate. „Degeaba încercam să vorbim despre armistițiu sau despre condițiile armistițiului, colonelul ne spunea că el este soldat și are ordine de executat.”⁷⁵

Eșecul tratativelor fusese semnalat telefonic și lui Jenő Janovics, vice-președintele CNM din Cluj. Jenő Kertész, care ținea legătura din partea CNM cu consiliile naționale române, fiind un social-democrat convins, credea încă în cuvîntul dat, dar probabil că iluziile sale s-au împuținat semnificativ după întîlnirea de la Tîrgu-Mureș. Consideră necesar să noteze: „Atunci am văzut pentru prima oară trupe regulate române, care se plimbau țănoș în opinci prin piața centrală”⁷⁶.

Kertész și György Ruzs fuseseră asigurați verbal că ministerul forțelor armate maghiare poate recruta de pe teritoriul Ardealului cinci contingente (maghiare) în vederea completării diviziei secuiești de la Cluj, dar după câteva zile autoritățile militare române fie că distrugeau arhivele militare maghiare de completare a armatei, fie pur și simplu interziceau călătoriile pentru bărbații cuprinși între 18 și 35 de ani.⁷⁷

Ca urmare a acestor evenimente, precum și datorită știrilor alarmante care veneau de la Budapesta, și de teama posibilității înrăutățirii stării de război, în fruntea Clujului va fi numit un nou comandant, colonelul Károly Kratochwill, iar în data de 7 decembrie ministrul de interne a înființat Comisariatul Guvernului pentru Ungaria de Est, în frunte cu profesorul dr. István Apáthy (9 decembrie). Putere deplină nu-i dăduse însă lui Apáthy, despre care oricum se spunea că era întruchiparea postavului roșu în ochii românilor ardeleni.⁷⁸

Dacă însă ne întoarcem în orașul, despre a cărui schimbare la culoare ne vom strădui să vă informăm printr-o panoramă, atunci trebuie să ne oprim la data de 5 decembrie 1918, dat fiind faptul că știrea cea mai importantă a zilei este sosirea la Țirgu-Mureș a generalului Traian Moșoiu. În dimineața acelei zile, la ora 12, generalul român Moșoiu sosise de la Reghin, fiind întâmpinat în gara mică, din partea orașului, de către viceprimarul Imre Nagy și de consilierii László Soós și Albert Csiszér... Din partea CN Maghiar a fost prezent președintele Endre Antalffy, iar din partea CN Român s-a prezentat preotul Russu. În numele locuitorilor orașului generalul a fost salutat de către judecătorul Gusztáv Czampa, iar apoi de către preotul Russu în numele consiliului român.⁷⁹ Generalul a fost cazat la vila prefectului și în numele statului major a invitat consilierii orașului și subprefectul județului să participe la un dineu amical la restaurantul Méder, aflat la începutul străzii Szentgyörgy.⁸⁰ Și pentru ca nu cumva atmosfera cordială să ne înalțe în al nouălea cer, așa cum ne-am obișnuit deja, autoritățile militare, ca să clarifice situația — avînd sau nu motive întemeiate — pînă la 20 decembrie emit mai multe sentințe marțiale, de internare sau arestare.⁸¹ Activitatea Consiliului Național Maghiar s-a restrîns treptat de la începutul lunii decembrie în privința eficienței administrării vieții publice.⁸² Nu-i de mirare că reușea să-și îndeplinească atribuțiile doar cu prețul unor mari greutăți fiind complet la cheremul raporturilor de forțe schimbate. Cu toate acestea, reușește să mențină, mai mult sau mai puțin, legătura cu guvernul de la Budapesta, atunci cînd telefoanele și telegraful sînt puse în funcțiune de către mînuitorii lor în uniforme.

Citim în numărul din 19 decembrie al cotidianului *Székely Napló* că președintele Consiliului Național Maghiar, dr. Endre Antalffy a fost trimis cu o însărcinare importantă la Cluj de către comandamentul militar român.⁸³ De altfel, numele lui Antalffy fusese pomenit și la Budapesta în acele zile de la mijlocul lui decembrie, cînd guvernul discuta numirea cuiva în postul rămas vacant în fruntea prefecturii județului Mureș-Turda.⁸⁴ Nu, nu este vorba de nici o greșală. Deși stăpînul în Țirgu-Mureș și în județ este deja armata română și cu toate că la

Alba-Iulia se proclamase unirea/unificarea Ardealului cu România, guvernul Károlyi privea prezența trupelor române în Ungaria de Est ca o ocupație temporară, ce însoțește consecințele neplăcute ale unui război pierdut. Era convins că forțele armate precedente vor fi înlocuite cu trupele Antantei și că soarta celor 26 de județe se va decide definitiv la Conferința de pace.

Orașul devine sediul comandamentului diviziei române, aici sosește după zece decembrie generalul Neculcea. „*Comandamentul a fost instalat în Gimnaziul de Fete*”⁸⁵, deși Consiliului Național i se promisese, să ne amintim, că școlile orașului vor fi scutite să suporte starea de război. Acest lucru n-a fost însă posibil și din cauză că în clădirea Școlii Normale funcționa tocmai un spital de răniți. (Această clădire este aceeași în care va funcționa ulterior Liceul Papiu Ilarian, acolo, unde cu un deceniu mai târziu, tatăl autorului acestor rânduri va învăța limba franceză cu dr. Endre Antalffy). Dar acum, dintr-odată, trebuie să mărim scara la care povestim întâmplările, pentru că misiunea lui Endre Antalffy poate fi înțeleasă mai clar doar în contextul politicii mari.

Generalul H. M. Berthelot, conform ordinului dat de prim-ministrul francez G. Clemenceau în data de 21 noiembrie, trebuia să pregătească și să elaboreze intervenția Antantei în sudul Rusiei. Teritoriul operațiunilor militare trebuia să se întindă pînă în dreptul Kievului. Însă una dintre condițiile de bază ale operațiunilor militare împotriva rușilor era asigurarea teritoriilor românești din spatele frontului, lucru conceput de generalul Berthelot doar prin satisfacerea pretențiilor teritoriale — în conformitate cu înțelegerile preliminare cu Antanta — ale Bucureștiului (Iașiului). Astfel, devine clar de ce comandantul general Franchet d'Esperey dăduse permisiunea trupelor române de a trece linia de demarcație încă la data de 17 noiembrie și de ce generalul Berthelot a și ordonat executarea trecerii la data de 12 decembrie, fără să discute cu comandamentul general. I-a informat pe superiorii săi de la Paris despre această acțiune, transmițînd însă informația doar în ziua în care avansarea trupelor române începuse deja, adică la 15 decembrie. A anunțat că emisese o împuternicire pentru ocuparea orașelor Cluj, Dej, Carei, Satu-Mare, Oradea și Arad.

În spatele acțiunii generalului Neculcea stau neconcordanțele apărute în activitatea comandamentului francez al Antantei, mai exact încercările de eliminare a acestora. Ordinul de trecere al lui Berthelot, permisiunea și mărinimia lui se găsește față în față cu contra-ordinul dat de locotenent-colonelul Vix. (Acesta din urmă negocia, ținea legătura cu guvernul Károlyi.) Berthelot probabil îi sugerase lui Neculcea ca și comandamentul trupelor române să ceară de la guvernul maghiar evacuarea Clujului, predarea orașului. Vix se împotrivește și târăgănarea mai durează o săptămînă, pînă la 22 decembrie, pentru că Vix somează comandamentul român să nu împiedice organizarea marii adunări de la Cluj, anunțată pe 22 decembrie, căreia organizatorii i-au imprimat un caracter „anti-Alba-Iulia”.

Parisul nu și-a dat acordul la acțiunea lui Berthelot, însă generalul francez reținuse atîta timp decizia lui Clemenceau, pînă ce trupele regelui Ferdinand trecuseră și de Cluj.⁸⁶

Misiunea din 18 decembrie a lui Antalffy este dată publicității de ziarul Țîrgumureșean cu patru zile mai tîrziu: la cererea generalului Neculcea, dr. Endre Antalffy, președintele Consiliului Național Maghiar orășenesc, s-a deplasat miercuri [18 decembrie] la Cluj ca să comunice cu comisariatul general de acolo [dr. István Apáthy, 1863-1922] și cu comandamentul militar [colonelul Károly Kratochwill] că Antanta a împuternicit trupele române să treacă linia de demarcație și să și ocupe Clujul. Din aceste motive, generalul l-a rugat pe Antalffy să transmită mesajul să nu fie împiedicată intrarea trupelor române în Cluj, pentru că în caz contrar, el ar fi nevoit să tragă asupra orașului și să intre în oraș cu mari forțe.⁸⁷ În memoriile sale nepublicate, eroul nostru afirmă: „*chiar în primele zile [adică după intrarea trupelor române] generalul Neculcea] l-a chemat pe autorul acestor rînduri în fața lui și i-a comunicat următoarele: Dat fiind faptul că are informații potrivit cărora Divizia Secuiască, care staționează în Cluj intenționează să împiedice cu arme ocuparea pașnică a Clujului de către armata română, președintele Consiliului Național din Țîrgu-Mureș [adică el, Antalffy, care vorbește despre sine modest, la persoana a treia, respectînd regula oratio obliqua] trebuie să călătorească la Cluj și să-l convingă pe István Apáthy, președintele Consiliului Național de acolo, să renunțe la planul opunerii cu arme... Autorul acestor rînduri, adaugă cu capul plecat, și-a luat doar angajamentul să transmită mesajul*”.⁸⁸

Pînă cînd însă omul lui Neculcea a ajuns la Cluj, comandamentul maghiar primise deja ordinul ministrului de interne Bartha de încetare a rezistenței, și colonelul Kratochwill atenționase batalioanele secuiești, garda națională maghiară și studenții înarmați să evite vărsarea inutilă de sînge, iar în adunările publice se anunța că populația orașului Cluj se va preda în condiții pașnice. Ministerul maghiar al forțelor armate îl trimite pe secretarul de stat László Fényes în Ardeal în vederea comunicării deciziei de cedare a guvernului maghiar. În timp ce la Războieni reușise cu prețul unor mari greutăți să-i convingă pe soldații secui să cedeze podul de pe Mureș, la Ocna Mureș chiar el este arestat de trupele române, astfel că nu mai poate ajunge la Sibiu, unde ar fi dorit să ducă tratative în numele guvernului său cu conducătorii naționali români, respectiv cu Consiliul Dirigent.⁸⁹ La aflarea știrilor aduse de Antalffy, Consiliul Național clujean, continuă ziarul, imediat s-a reîntrunit în plen, luînd o decizie împotriva rezistenței armate, care, chiar dacă promitea succes militar, ar fi avut consecințe nefaste.⁹⁰ Prin cercetările sale, Ernő Raffay a reușit să descopere că generalul Neculcea trimisese vorbă prin Antalffy: orașul nu poate evita ocupația, de aceea Apáthy și ceilalți să dispună retragerea trupelor germane și maghiare, precum și a gărzii naționale, pentru că

este suficientă existența gărzii naționale române, respectiv a Senatului Militar Român, care funcționa în oraș și care avea ca atribuție organizarea și coordonarea activității gărzilor naționale. „În seara aceea [adică în 18 decembrie] se reunește consiliul național maghiar și secuiesc, și redactează răspunsul” pentru generalul de la Tîrgu-Mureș. „Conform acestuia, acceptă ocupația, însă retragerea forțelor maghiare este de competența ministerului forțelor armate. Clujul fiind oraș maghiar, cer ca ordinea să fie menținută de garda națională maghiară. Răspunsul a fost dus de Antalffy în noaptea zilei de 18, în compania unui delegat clujean, avînd misiunea de a-i cere generalului român cruțarea tezaurului de artă al orașului.”⁹¹ După întoarcerea sa, Antalffy a raportat despre rezultatul favorabil al misiunii sale, iar generalul i-a mulțumit pentru osteneală.⁹²

Asumînd răspunderea misiunii delicate, la urma urmei Antalffy prelungise existența CNM la Tîrgu-Mureș. Antalffy fiind un conducător pe a cărui colaborare se putea pune bază și care reprezenta demn interesele orașului, s-a ajuns ca CNM să fie dizolvat doar anul următor, în jurul zilei de 20 ianuarie.⁹³

Atunci, în Ajunul Crăciunului se termină misiunea istorică a lui Endre Antalffy. Sau mai bine zis, primul său rol istoric asumat, pentru că la sfîrșitul celui de-al doilea război mondial, istoria va apela încă odată la el, în 1944-45 el fiind prefectul județului Mureș-Turda. Dar aceasta este o altă poveste, cum s-ar spune în *O mie și una de nopți*. □

NOTE

1. **Romániai Magyar Irodalmi Lexikon**. Sub redacția: Edgár Balogh. București, Ed. Kriterion, 1981, vol. I., p. 67-68; Gulyás Pál: **Magyar írók élete és munkái**. Budapest, 1939, vol. I., col. 660-661. În românește de V. Nițu: *Endre Antalffy* în: **Profiluri mureșene. Tîrgu-Mureș**, 1971, p. 269-271.

2. **Erdélyi Lexikon**. Redactor: dr. Kálmán Osváth. Oradea-Nagyvárad, 1928, p. 11. Antalffy a redactat vedetele referitoare la literatura română din acest lexicon.

3. vezi nota nr. 1.

4. **A marosvásárhelyi Kemény Zsigmond Társaság levelesládája**. Redactat: Ildikó Marosi, București, Ed. Kriterion, 1973, p. 317, 27.

5. idem p. 28.

6. idem p. 28, 327, 372.

7. **Tükör**. 27 noiembrie 1918, nr. 51, Molter Károly: *Dr. Antalffy Endréről*

7a. Revoluția burghezo-democratică maghiară începută în octombrie 1918. Soldații purtau crizanteme pe bonetă.

8. **Tükör**. 27 octombrie 1918, nr. 43.

9. **Székely Napló**, 29 octombrie 1918, nr. 167.

10. Molter Károly: *Antalffy Endre első megünneplése* în: **Igaz Szó**, anul V, 1957, p. 298.

11. Citat de Fuchs Simon, **Munkásmozgalom a Marosvölgyében**. București, Ed. Politică, 1975, p. 127-128.

12. Fuchs, idem, p. 128. Și Sándor Turnowszky își amintește de întîmplarea scandalooasă a adunării. El spune că în Palat mai întîi vorbise conducătorul social-democraților, János

Csetri, apoi în numele partidului radical se adresase mulțimii chiar el. Din partea partidului lui Károlyi vorbise redactorul Elek Kovács. După acestea urma cuvîntarea lui Hofbauer, care ar fi ținut o prelegere despre revoluție dacă intervenția lui Antalffy nu l-ar fi redus la tăcere pe primarul pensionar. După părerea lui Antalffy, conducătorii revoluției pot veni doar din rîndul oamenilor cinstiți, nepătați, iar despre domnul Hofbauer nu aceasta este opinia locuitorilor orașului. Galeria primise cu aclamații puternice rectificările lui Antalffy, mai ales studenții organizaseră o manifestare frumoasă de simpatie în sprijinul domnului profesor. Deși era să fie dat afară din sală, publicului i-a plăcut acțiunea curajoasă, și l-au chemat pe podium să-și continue de acolo gîndurile înțelepte. Citat de Pál-Antal Sándor: Consiliul Național Maghiar din Țirgu-Mureș și atitudinea sa față de Unirea Transilvaniei cu România în: Marisia IX, 1979, p. 385.

13. Székely Napló. 16 noiembrie 1918, nr. 176.; Pál-Antal, op. cit., p. 392.

14. Pál-Antal, op. cit., p. 389.

15. Pál-Antal, op. cit. p. 391. Garda era formată inițial din 400 de membrii.

15a. Székely Napló, 9 noiembrie 1918, nr. 172.

16. Romsics Ignác, Bethlen István. Politikai életrajz. Budapest, Magyar Államtudományi Intézet, 1991, p. 71, 75. Ziarul Székely Napló scrie (în numărul din 12 noiembrie 1918), că István Bethlen este chemat de guvern la Budapesta, Károlyi ar fi vrut să le trimită mesaj telefonic prin Consiliul Național din Cluj și Țirgu-Mureș, însă n-a putut să ia legătura decît cu Apáthy la Cluj, și li se va pune la dispoziție un tren special. „Probabil că invitația a fost adresată lui István Bethlen cu scopul unor convorbiri referitoare la Ardeal, însă circumstanțele actuale familiale și personale îl împiedică să călătorească.”

17. Székely Napló. 14 noiembrie 1918, nr. 175.

18. idem; Pe baza datelor din arhivele ministerului forțelor armate de la Budapesta Raffay apreciază că evenimentul s-ar fi produs la 12 noiembrie, cînd o formațiune de 35 de oameni trecuse granița și îndată l-a alungat pe primarul satului Corbu, de religie mozaică. Raffay Ernő, Erdély 1918-1919-ben. Tanulmányok. Szeged, Ed. JATE, [1990], p. 133, 330 (nota nr. 16), p. 134.

19. Unc, Gh.-Deac, A., 1918. Gărzile Naționale Române din Transilvania, București, Editura Militară, 1979, p. 65.

20. Popa, Traian, Monografia orașului Țirgu-Mureș, Tg. Mureș, 1932, p. 198; 1918 la români. Documentele unirii, București, Editura științifică și Enciclopedică, 1989, vol. VII, p. 442. Scrisoarea de acreditare a căpitanului Nicolae Cîndea fusese întocmită deja la 11 noiembrie 1918 de către Consiliul Național Român al județului Mureș-Turda, de președintele dr. Augustin Chețiu și secretarul dr. Ioan Harsia, „comisarul militar”. idem, p. 267.

21. ibidem. Avocatul Ioan Harșia raportează de la Reghin Consiliului Național Român Central din Transilvania cu sediul la Arad, că recent avuseră loc și în județ adunările românilor. Sediul Consiliului Național Român din județul Mureș-Turda este la Reghin, pentru că la Țirgu-Mureș „abia dispunem de doi-trei intelectuali în prezent”. v. 1918 la români, vol. VII., p. 442.

22. Raffay, idem, Budapesta, Ed. Magvető, 1987, p. 148.

23. Romsics, op. cit., p. 73.; Pál-Antal, op. cit., notele nr. 304 și 45.

24. Székely Napló, 12 noiembrie 1918, nr. 174. Romsics, op. cit., p. 72.

25. Raffay, ibidem.

26. Pál-Antal, op. cit., p. 391.

27. Romsics, op. cit., p. 72.; Pál-Antal, op. cit., p. 391.

28. Pál-Antal, ibidem.

29. Kertész Jenő, A tiz év előtti Erdély napjai în Korunk, anul IV, 1929, nr. 2., p. 92-93.

30. **Székely Napló**, 20 noiembrie 1918, nr. 179.
31. *ibidem*.
32. **Tükör**, 19 noiembrie 1918, nr. 52, ediție specială.
33. Romsics, op. cit., p. 72.
34. *idem*, p. 74.
35. **Székely Napló**, 23 noiembrie 1918, nr. 180; **Tükör**, 24 noiembrie 1918, nr. 54.
36. **Székely Napló**, *ibidem*.
37. Ziarul **Székely Napló** publică în numărul său din 23 noiembrie 1918, nr. 180, textul telegramei trimise de Jászi procurorului general Sándor Bodó, președintele Consiliului Secui-Maghiar. Printre altele O. J. scrie, că „datorită unor treburi ce nu suferă amânare nu pot onora” invitația. În opinia lui Ignác Romsics ideea proclamării republicii secuie nu-i era străină nici lui Jászi. Romsics, op. cit., p. 73.
38. **Tükör**, 1 decembrie 1918, nr. 55.
39. Raffay, op. cit., Ediția II. Szeged, JATE, (1990), p. 149 și p. 339, nota nr. 56.
40. **Székely Napló**, 30 noiembrie 1918, nr. 184.
41. *ibidem*.
42. *ibidem*.
43. *ibidem*.
44. *ibidem*.
45. Romsics, op. cit., p. 74.
46. **Székely Napló**, *ibidem*.
47. Romsics, op. cit., p. 72; Printre membri îi găsim și pe Sándor Bodó, procurorul Tablei Regale, care inițial trebuia să fie numit în fruntea Consiliului Secui Maghiar, social-democratul János Csetri, profesorul Gábor Szigyártó și delegatul guvernului la Tîrgu-Mureș, proaspătul numit József Halász. Celelalte nume însă nu spun prea multe astăzi cercetătorului istoriei politice: Ignác Köllő, Aladár Balla, dr. László Szoboszlai, Miklós Patrubby, József Szenner, László Kovács, József Abos, Kálmán Török, Vilmos Wégnér, Samu Kövesdi, Márton Hoffmann, redactorul Elek Kovács, notarul orașului Tîrgu-Mureș Endre Oroszlány. **Székely Napló**, *ibidem*.
48. *ibidem*.
49. **Consiliul Național din Blaj (1918-1919)**, Cluj, Ed. Dacia, 1980, vol. II., p. 143. La 26 noiembrie 1918, marți, în cursul amiezii, românii din Tîrgu-Mureș și din satele din apropiere votaseră deja pe circumscripții (circumscripția I și II din Tîrgu-Mureș, circumscripția din Acățari și Miercurea Nirajului precum și Asociația Învățătorilor greco-catolici din județ), alegîndu-și delegații la marea adunare națională de la Alba-Iulia. vezi 1918 la români. Documentele unirii. București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, vol. IX., p. 9-10, 13-14, 17-19; vol. X, p. 69-70.
50. **Székely Napló**, 30 noiembrie 1918, nr. 184. Guvernul Károlyi vroia să obțină ca: dacă ocupația Ardealului și a Părților (Partium) oricum se va produce, atunci în marile orașe, printre care la Cluj, Tîrgu-Mureș, Arad, Alba-Iulia, Satu-Mare, Oradea și în alte cinci localități, să intre trupele Antantei și să exercite ele controlul. Colonelul francez Vix a transmis superiorilor săi cererea maghiarilor, dar la 5 decembrie, după cum era de așteptat, Budapesta a primit un răspuns negativ. Raffay, op. cit., p. 150.
51. **Székely Napló**, nr. citat.
52. *idem*: „*Avanposturi române la Deda și la Lunca Bradului. Se relatează din Reghin: patrula române de soldați călare, respectiv avanposturi au intrat ieri după amiază în comunele Deda și Lunca Bradului.*”
53. *idem*, 1 decembrie 1918, nr. 185.

54. idem, 30 noiembrie 1918, nr. 184.

55. Unc-Deac, op. cit., p. 176.

56. Székely Napló, 1 decembrie 1918, nr. 185.

57. ibidem.

58. ibidem. Consiliul este dominat de reprezentanții stîngii, de exemplu redactorul șef al ziarului Tükör, Zoltán Morvay, muncitorul feroviar, Mátyás Ehrenberger, avocatul dr. Róbert Farkas, cumnatul delegatului guvernului din oraș József Halász, Gábor Szígyártó etc.

59. ibidem, 3 decembrie 1918, nr. 186.

60. ibidem.

61. ibidem.

62. ibidem. „Simbătă seara [30 noiembrie] se răspîndise deja știrea, că în satele vecine au apărut patrurile române de soldați călare. Duminică dimineața [1 decembrie] s-a anunțat și oficial, că la Gornești sînt 15, la Ernei sînt 5 soldați călare și că au sosit și la Dumbrăvioara. Ordinea nu fusese tulburată nicăieri, soldații români ceruseră de la populație pîine și alimente, dar s-au comportat ireproșabil.” vezi nota nr. 69. Tot la întîi decembrie lua ființă la Cluj Divizia Secuiască, avînd ca scop primordial apărarea teritoriilor „fidele guvernului maghiar” din spatele liniei de demarcație, adică a regiunilor dintre Someș și Mureș. v. Erdélyi magyar évkönyv 1918-1929. Redactat de: dr. István Sulyok și dr. László Fritz. Anul I, Cluj, 1930, p. 236.

63. Székely Napló, ibidem.

64. ibidem.

65. Raffay, op. cit., p. 165.

66. Székely Napló, ibidem.

67. idem, 5 decembrie 1918, nr. 187.

68. ibidem.

69. idem, nr. 186. Conform datelor din arhive, populația din Gornești a fost împărțită în ceea ce privește întîmpinarea trupelor. Unii îi primiseră cu apă și alimente. Evident, ei sînt români, de simțire românească. Erau însă și țărani maghiari, care îi muștrau pe soldații în trecere, chiar mai mult decît atît, pe unul îl loviseră cu o piatră în așa fel încît își pierduse cunoștința și căzuse în șanț; vezi Ioan Silviu Nistor, **Contribuții mureșene la Marea Unire din 1918**, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1918, p. 135. Trebuie să notăm faptul că în materialul de specialitate parcurs de noi, autorii români se ocupă foarte puțin cu treburile, sentimentele, situația politică și socială a maghiarilor din Ardeal și Părți, tocmai cu acea sferă politică maghiară de care aceștia se rup definitiv în zilele acestea. Nu prea sînt capabili să facă diferența sau neglijează voit diferențele esențiale dintre obiectivele, orientarea ideologică și intențiile guvernelor Tisza pe o parte și Károlyi pe de altă parte. Subiectivitatea istoriografiei românești nu s-a atenuat nici după schimbările de după 1989.

70. Székely Napló, 5 decembrie 1918, nr. 187.

71. id. Evenimentele din unnă cu treisprezece ani sînt povestite și de Imre Mikes. Autenticitatea informațiilor sale este însă destul de îndoielnică datorită timpului scurs, inexactităților numelor și a datelor: de ex. după părerea lui ocuparea orașului a avut loc deja la 25 noiembrie. „La miezul zilei sosește dinspre Reghin cu trenul o forță armată română mai însemnată. Ei sînt întîmpinați în numele Consiliului Național de dr. Endre Antalffy, care cere trupelor ocupante să dea în scris intangibilitatea administrației maghiare. Deși această cerere se bazează pe acordul de armistițiu [tratatul de la Belgrad din 13 noiembrie], comandamentul român nu este dispus să dea în scris nimic.” Mikes Imre, **Erdély útja Nagymagyarországtól Nagyromániáig**, Brassó, Imprimeria Brassói Lapok, 1931, vol. II., p. 44-45.

72. Székely Napló, 5 decembrie 1918, nr. 187.

73. ibidem.

74. Kertész, op. cit., p. 94-95.

75. ibidem

76. ibidem

77. Raffay, op. cit., p. 246.

78. **Erdélyi Magyar Évkönyv...**, p. 236.

79. **Székely Napló**, 5 decembrie 1918, nr. 187.

80. ibidem. Fanfara armatei a cântat o săptămână într-una în piața Centrală sau Széchenyi, iar soldații și populația dansau Hora Unirii, susține Ioan Silviu Nistor, fără să precizeze mai de aproape care este sursa acestei informații interesante. Nistor, op. cit., p. 135.

81. Raffay, op. cit., p. 361, nota nr. 58.

82. Pál-Antal, op. cit., p. 389.

83. **Székely Napló**, 19 decembrie 1918, nr. 193.

84. idem, 21 decembrie 1918, nr. 194. „*Ministrul Jászi îi ceruse recent lui dr. Antalffy să accepte postul de prefect al județului, care însă a refuzat oferta.*”

85. Ormos Mária, **Padovától Trianonig 1918-1920**, Ediția II, Budapest, Ed. Kossuth, 1984, p. 113-117.

86. ibidem.

87. ibidem.

88. Citat de Fuchs Simon, **Munkásmozgalom a Marosvölgyében...**, p. 129-130.

89. **Székely Napló**, 21 decembrie 1918, nr. 194. După corespondentul ziarului L. Fényes s-ar fi îndreptat spre Tîrgu-Mureș și nu spre Sibiu, informația fiind însă o greșeală tipografică.; Raffay, op. cit., p. 178.

90. **Székely Napló**, ibidem. Mikes scrie același lucru în eseuul său politic citat mai sus, pretinzând și următoarele: „*Dat fiind faptul că în conformitate cu punctul opt al armistițiului vrajba a luat sfîrșit — trimitea Apáthy răspunsul — Clujul nu va opune rezistență. Dar cererea de evacuare militară nu este justificată. Generalul Neculcea să se mai gîndească.*” Mikes, op. cit., vol. II., p. 49. Pînă atunci însă trupele germane ale generalului Mackensen trecuseră deja de Cluj. (v. **Székely Napló**, 21 decembrie 1918, nr. 195.)

91. Raffay, op. cit., p. 178-179.

92. **Székely Napló**, ibidem.

93. idem, 22 decembrie 1918, nr. 195.; Pál-Antal, op. cit., p. 389.

Traducere de Tibor Szász

*

SPIELMANN-SEBESTYÉN Mihály (n. 1947) — bibliotecar principal la biblioteca Teleki-Bolyai (Tîrgu-Mureș), lector universitar al Academiei de Artă Teatrală (Tîrgu-Mureș) și Universității Babeș Bolyai (Cluj). A publicat peste 250 de studii despre istoria Transilvaniei din secolele XV-XVIII, a îngrijit volumul **Bethlen Gábor Levelek** (Scrisorile lui Gabriel Bethlen), Kriterion 1981, și **Izvoare și mărturii referitoare la Evreii din România** (vol. II/1 și II/2, Ed. Hasefer, 1988, respectiv 1990). Autor al volumelor **Erdélyi fejedelmek** (Principii Transilvaniei) (biografii), Ed. Mentor, Tîrgu-Mureș, 1993 și 1994 (reeditare) și **Múlt és múlt** (Trecut și trecut), Ed. Impress, Tîrgu-Mureș, 1995.

Supraviețuire națională, politică lingvistică și coeziune internă. Modelul catalan

PAU PUIG I SCOTONI

Deoarece am intitulat această prelegere „*Supraviețuire națională, politică lingvistică și coeziune internă. Modelul catalan*”, țin să precizez dintru început — pentru a evita eventualele neînțelegeri — că folosesc termenul de „model” în sensul de descriere sau de reprezentare a realității, și nicidecum în celălalt sens al său, de obiect al imitației. Convingerea mea este că modelele nu pot fi exportate și cu atât mai puțin importate. Fiecare situație în parte necesită un model propriu. Mai mult, pentru a fi viabil și durabil, fiecare model necesită existența de partea tuturor grupurilor implicate a unei puternice voințe de înțelegere reciprocă și a unui cert spirit de conviețuire — condiții care pot fi îndeplinite doar prin efortul chibzuit și matur al fiecărui grup în parte.

Toți cei care au cercetat dificultățile importului de idei gata făcute — așadar de idei care au fost codificate și sistematizate, de pildă, în legislație și în constituții — au remarcat că, odată decupate din dezbaterile și din procesul de negociere care le-au generat, ideile devin simpliste și superficiale și, ca urmare, greu de aplicat. Totuși, se pot trage învățăminte din experiența altora, nu atât dintr-un model propriu-zis, cât din circumstanțele și strategiile care au făcut viabilă introducerea modelului respectiv și aplicarea sa ulterioară.

Cîteva date de bază

Catalonia este o entitate teritorială care se bucură de autoguvernare din 1979. Constituția Spaniei o definește drept una din „naționalitățile” „națiunii” spaniole. Totuși, noi, catalanii, socotim îndeobște Catalonia drept o națiune din cadrul statului spaniol. Triunghiul catalan este situat în colțul nord-estic al Peninsulei Iberice și cuprinde o parte considerabilă a Munților Pirinei și a graniței dintre Spania și

Franța. Suprafața Cataloniei (32.000 km²) este comparabilă cu cea a Belgiei, iar populația ei se ridică la 6.000.000 de locuitori. Catalanii nu au o origine etnică comună întrucât teritoriul catalan este coridorul care leagă peninsula de continentul european, o circumstanță geografică care a favorizat migrația și amestecul populațiilor. Ultimul mare val de imigrare a avut loc în perioada franchistă, iar cea mai importantă urmare a acestuia este că numărul catalanilor vorbitori de spaniolă a crescut simțitor — el reprezentând astăzi un procent de 45%. Catalonia nu dispune de resurse naturale semnificative, dar are, în schimb, o lungă tradiție comercială și industrială. Începând cu secolul trecut, Catalonia a devenit „uzina Spaniei” și este și astăzi una din cele mai bogate regiuni ale țării. Catalonia reprezintă 6% din teritoriul, 16% din populația, 20% din PIB-ul, 24% din producția industrială și 30% din comerțul exterior al Spaniei. Statul spaniol realizează între 23% și 24% din venitul său în Catalonia. Dacă ne plasăm în contextul Uniunii Europene, PIB-ul pe cap de locuitor al Cataloniei se situează în vecinătatea mediei Uniunii.

Începuturile Cataloniei datează din vremea Marca Hispanica a Imperiului lui Carol cel Mare. În evul mediu Catalonia a fost puterea dominantă în regatul Aragonului, rivalizând în spațiul mediteranean cu Genova și Veneția. Catalonia a fost anexată regatului spaniol într-o perioadă de slăbiciune și de nesiguranță, situația ei fiind de aceea dintru început una marginală. În plus, poziția ei de regiune de frontieră a sortit-o unui control și unei supravegheri foarte stricte din partea statului spaniol. Catalonia și-a pierdut tradiția seculară a autoguvernării în 1714, după războiul pentru succesiunea spaniolă.

Regionalismul catalan și-a făcut apariția la sfârșitul secolului trecut, generat fiind pe de o parte de procesul inegal de modernizare a Spaniei, de neîncrederea și de politica falimentară a guvernelor de la Madrid, iar pe de altă parte, de curentele naționaliste și romantice ale epocii. Cele mai semnificative elemente ale identității naționale catalane sînt limba catalană și conștientizarea faptului că regiunea constituie cea mai dezvoltată și mai europeană parte a Spaniei. Limba catalană aparține, asemeni românei, familiei de limbi romanice. Spre deosebire de alte limbi minoritare, catalana este limba unei foarte bogate literaturi scrise. Faptul că ea este vorbită de elitele regiunii îi conferă catalanei și *prestigiu social*. Obiectivul regionaliştilor era obținerea autoguvernării, precum și a unui cuvînt de spus în guvernul central în vederea modernizării restului Spaniei. La Madrid însă aceste revendicări erau interpretate ca o intenție fie de secesiune, fie de cîștigare a dominației asupra întregii Spanii. În realitate, separatismul era susținut numai de grupuri marginale, întrucît dependența de piața spaniolă a moderat constant revendicările naționaliste. Aspirațiile regionaliste au fost realizate în 1931, cînd Republica Spaniolă a acordat Cataloniei o largă autonomie regională. Toate acestea au fost însă pierdute după victoria generalului Franco în Războiul civil din 1936-1939. În timpul regimului franchist (1939-75), Catalonia a fost supusă unei opresiuni

politice și culturale, cea mai gravă latură a acestora constituind-o interdicția de a se folosi în public limba catalană.

Astăzi, din punctul de vedere al centrului spaniol, Catalonia este parte a națiunii și teritoriului spaniol — o parte vitală și inalienabilă. Aceste vederi sînt împărtășite și de militarii spanioli care socotesc că Pirineii transformă peninsula într-o „insulă strategică” și fac din înălțimile Castiliei — unde se află însuși miezul statului spaniol — o „fortăreață inexpugnabilă”.

Autogovernarea catalană

Autogovernarea catalană este întemeiată pe prevederile Constituției, care recunoaște autonomia a 17 regiuni. Împreună cu celelalte două așa-numite naționalități istorice — Țara Bascilor și Galicia — Catalonia aparține grupului de regiuni cu cele mai multe puteri delegate. Autogovernarea înseamnă în cazul de față că regiunea dispune de un parlament, un guvern, și un președinte proprii. Ansamblul acestor instituții este cunoscut sub numele de *Generalitat de Catalunya* (care este numele istoric al Consiliului Permanent al Parlamentului catalan creat la 1359). Guvernul din cadrul Generalitat-ului are 14 departamente a căror enumerare poate oferi o imagine a anvergurii autogovernării catalane: președinția, ministerul de interne, cel al justiției, ministerul industriei și energiei, ministerul economiei și finanțelor, cel al planificării teritoriale și lucrărilor publice, ministerul comerțului și turismului, al agriculturii, al mediului, al sănătății și asigurărilor sociale, al protecției sociale, al muncii, al educației și culturii. Prerogativele guvernului regional sînt fie exclusive, fie sînt exercitate prin coguvernare. În ce privește prerogativele exclusive — cultura, de pildă — guvernul catalan deține atît puteri executive, cît și legislative.

Punctul nevralgic al acestei autogovernări este că ea nu presupune și autonomia financiară. O altă deficiență este posibilitatea limitată de influențare a guvernului central și a prerogativelor sale legislative. Senatul, a doua Cameră a Parlamentului spaniol, mai are încă un drum lung de parcurs pînă să devină *Bundesrat*-ul Spaniei. În același chip, spre deosebire de land-urile germane, regiunile Spaniei au o influență minimă în politica centrală în probleme care le privesc direct.

Aceasta nu a împiedicat totuși Catalonia să ducă o intensă activitate internațională în domeniul economic, cultural și politic. Principalul obiectiv al „micro-diplomației” catalane a fost și este în continuare mobilizarea regiunilor Europei pentru a revendica extinderea de către Uniunea Europeană a principiului subsidiarității la nivel regional.

Autogovernarea a fost cîștigată în 1977 mulțumită alianței dintre clasa de mijloc și straturile sociale mai joase, formate în principal din oameni proveniți din afara Cataloniei. La rîndul lor, spaniolii democrați au fost nevoiți să acorde autogovernarea în primul rînd din pricina rolului central al Cataloniei în rezistența împotriva lui Franco și în al doilea rînd din cauză că democrația spaniolă nu putea menține stabilitatea fără a da o soluție acceptabilă problemei catalane și basce.

Pe de altă parte, autonomia a putut fi consolidată mai ales în urma politicii de integrare adoptate de forțele politice catalane cu privire la problema crucială, a imigrației. Prin conceperea unei definiții mai largi a națiunii catalane, Catalonia a putut dezamorsa amenințarea pe care prezența masivă a imigranților o reprezenta la adresa coeziunii sale interne. Potrivit acestei noi definiții, pe criterii non-etnice, este catalan oricine trăiește și muncește în Catalonia.

Modelul lingvistic

Modelul lingvistic catalan urmează liniile directoare ale Constituției Spaniei din 1978 cu privire la diferitele limbi vorbite în Spania: spaniola, catalana, eureska (limba bască) și galiciană. În rezumat, Constituția prevede:

- limba oficială a statului este limba spaniolă;
- toți cetățenii spanioli au obligația de a cunoaște și dreptul de a folosi spaniola;
- celelalte limbi vorbite în Spania pot fi considerate limbi oficiale în regiunile autonome respective.

Constituția Spaniei recunoaște pluralismul lingvistic al Spaniei, dar într-un mod inechitabil. La nivelul statului, caracterul oficial este rezervat uneia singură dintre cele patru limbi, și anume spaniolei. În ce privește drepturile lingvistice ale individului, Constituția recunoaște în totalitate drepturile cetățenilor spanioli vorbitori de spaniolă. Ceilalți se pot adresa administrației, iar aceasta, la rîndu-i, li se poate adresa în limba pentru care ei au optat, doar la nivel local și regional.

Bazele modelului nostru lingvistic au fost puse de *Statutul de Autonomie* din 1979. Acesta definește catalana ca limba Cataloniei și statuează caracterul ei co-oficial (alături de spaniolă). El stabilește, de asemenea, obligația conducerii regionale de a garanta folosirea curentă și oficială a ambelor limbi, precum și de a crea condițiile pentru realizarea unei depline egalități între cele două.

Legea cu privire la limba oficială, promulgată în 1983 de către parlamentul catalan, declară catalana drept limba guvernării și a administrației locale și regionale. În ce privește educația, legea precizează că obiectivul ei este cunoașterea ambelor limbi, dar, în același timp, ea mai prevede că limba de predare este catalana. Legea recunoaște totodată dreptul elevilor de a fi instruiți în ciclul primar în propria limbă. Politica noastră lingvistică are ca țintă principală promovarea cunoașterii și folosirii limbii catalane ca pe o compensare a efectelor nocive pe care le-a avut asupra catalanei persecuția din perioada de dictatură. Această politică, de „normalizare lingvistică”, a fost susținută cu ajutorul a două argumente majore. În primul rînd, cunoașterea generală a catalanei este necesară pentru a garanta individului dreptul deplin de a trăi în Catalonia, iar în al doilea rînd, este important ca imigranții și copiii lor să aibă posibilitatea de a învăța catalana pentru a le fi astfel facilitată integrarea în societatea catalană. Principiul

instrument al politicii lingvistice a fost mass-media, supravegheată în acest sens de guvernul regional și de sistemul educațional.

Una din metodele pedagogice care vizează să le asigure copiilor vorbitori de spaniolă condițiile pentru stăpînirea în egală măsură a catalanei și a spaniolei este așa-numita „imersiune lingvistică” — o metodă practică și în Québec, Finlanda și Țara Galilor. „Imersiunea lingvistică” constă, în cazul nostru, în predarea exclusiv în limba catalană în primele etape ale procesului educațional. Această metodă, aplicată cu acordul părinților, impune o evaluare pozitivă a limbii materne a copilului — așa cum se cuvine unei metode plurilingve de instruire.

Politica lingvistică dă prioritate persuasiunii și convingerii mai degrabă decît impunerii cu forța, de unde putem deduce că politica a fost flexibilă, treptată și creativă. Pentru mii de vorbitori de spaniolă, primul profesor de catalană a fost J.R., protagonistul serialului american de televiziune „Dallas”. Recuperarea limbii noastre este în momentul de față un fapt practic ireversibil: 93,8% din populație înțelege catalana, 68% o vorbește, iar 40% o poate folosi în scris. Generațiile tinere sînt într-o proporție covîrșitoare bilingve.

Modelul lingvistic catalan corespunde în mare măsură modelului pe care lingviștii îl numesc în mod uzual „personal”. Pe de altă parte, modelul conține anumite elemente de teritorialitate, printre care se numără prevalența catalanei în administrație și educație. În plus, autoritățile catalane se îngrijesc pentru ca drepturile lingvistice ale individului să nu „încalce dreptul colectiv al comunității lingvistice catalane la propria limbă”. Elementele teritoriale răspund, desigur, dorinței de a garanta supraviețuirea catalanei și de a echilibra bilingvismul din Catalonia.

Modelul nostru lingvistic se caracterizează prin aceea că a reușit să compatibilizeze uzajul public al catalanei cu respectul pentru limba imigranților. La început, modelul actual a fost impus prin forța împrejurărilor: statutul oficial al spaniolei în toată Spania, numărul mare de vorbitori de spaniolă, și teama că toți aceștia se vor opune revenirii la limba catalană. Consolidarea modelului, pe de altă parte, are loc bucurîndu-se de interesul tuturor părților. De fapt, din motive de mobilitate și integrare socială, vorbitorii de spaniolă sînt tot mai interesați să învețe catalana. Acum că limba noastră nu mai este amenințată, noi, vorbitorii de catalană, am început să apreciem, la rîndul nostru, tot mai mult utilitatea spaniolei în afaceri și în relațiile cu restul Spaniei, cu America Latină și cu cei 15 milioane de turiști care ne vizitează țara în fiecare an. Este cert că consolidarea acestui model este în interesul Spaniei în general ca și al Cataloniei, deoarece „pacea limbilor” contribuie la buna imagine internațională a amîndurora, și prin aceasta la progresul lor material.

Nici „micro-iacobinism”, nici „calea irlandeză”

Am descris în varii ocazii modelul catalan ca „girondinist” în ce privește politica internă și coeziunea internă, și ca „fenician” în ce privește arta supraviețuirii.

Aspectul „girondin” al modelului este legat de viziunea sa integrativă și de interpretarea „franceză” pe care o conferă conceptului de națiune, adică viziunea sa teritorială și civilă. Pe de altă parte, modelul catalan de coeziune internă nu este totuși unul de tip iacobin, uniform și monolingv. Nu avem cum să știm ce fel de Franță ar fi construit girondinii dacă nu ar fi fost eliminați de pe scena istoriei. Oricum, îmi pare că numele lor — din pricina conotațiilor sale pluraliste — este potrivit pentru a caracteriza un model precum cel catalan, bazat pe ideea de modernitate și de drepturi civile, dar nu și pe idealurile lui Robespierre și Napoleon.

Aspectul „fenician” al modelului este legat, în primul rând, de renunțarea, din cauza neviabilității sale, la curentul dominant al naționalismului catalan al secesiunii, sau ceea ce eu aș numi „calea irlandeză”. În al doilea rând, modelul este legat de importanța acordată de guvernul catalan politicii externe în vederea stabilirii unei rețele extinse de relații internaționale. Fenicienii din vechime au supraviețuit vreme de mai multe secole ca o entitate autonomă deoarece ei au înțeles că zidurile orașului nu vor fi niciodată destul de puternice pentru a rezista unui atac frontal al unui imperiu. Ei au fost nevoiți, în consecință, să caute căi alternative de supraviețuire. S-au folosit de avantajul mării, de distanțe și de comerț pentru a-și spori puterea și libertatea de acțiune. Ei s-au făcut utili, indispensabili chiar, mulțumită abilităților lor comerciale și maritime precum și stăpînirii perfecte a artei construcției de corăbii.

Lecția care poate fi desprinsă din strategia fenicienilor ar fi următoarea: „civilizează-ți adversarul”. Adică, fă în așa fel încât adversarul tău să înțeleagă că este în avantajul său să-ți recunoască dreptul la existență (și legitimitatea intereselor tale) și totodată să se simtă înțelept că procedează așa.

Pentru a-ți „civiliza adversarul” este indispensabil să eviți să-l înfricoșezi sau să-i pui la îndoială suveranitatea sau integritatea teritorială — cu alte cuvinte, este indispensabil să eviți să devii o amenințare la adresa intereselor sale vitale. Mai apoi, trebuie să-ți compatibilizezi interesele cu ale sale. Și în cele din urmă, este hotărîtor să îi poți demonstra că ai prieteni influenți și relații internaționale folositoare.

Considerații finale

Marea importanță pe care o prezintă Catalonia pentru Spania este deopotrivă o tragedie și un avantaj. Patima excesivă pe care o trezește „Frumoasa” care este Catalonia în „Ursul din munți” a condus în trecut la situații sufocante. Asupra Cataloniei s-a abătut atunci năpasta, însă Spania — lipsită de energiile și forțele creative ale locomotivei sale — a trecut prin greutăți încă și mai grave.

Dimpotrivă, în contextul oferit de democrație și pace, dependența pe care o resimte Spania față de Catalonia constituie o extraordinară sursă de putere pentru cele mai diverse strategii de descentralizare. Acum că Spania este un stat democratic, se poate prevedea că pe meterezele „fortăreței de pe vîrfuri” se va înțelege

în cele din urmă că politica dusă de faraonii luminați sau de regii mesopotamiemi față de Fenicia ar trebui aplicată și în cazul Cataloniei, și că ar trebui să ni se dea puterea și libertatea de mișcare de care avem nevoie pentru a contribui, cu loialitate și mult mai eficient, la progresul general al Spaniei.

Dacă, în cele din urmă toate acestea ar fi înțelese, Catalonia nu numai că își va fi asigurată supraviețuirea, ci totodată își va fi „civilizat adversarul” — lucru despre care Benedetto Croce credea că este nici mai mult nici mai puțin decât însăși arta fundamentală a politicii. □

Traducere de Doina Baci

*

Pau Puig i SCOTONI (n.1951), doctor în filosofie al Universității din Lund, consilier al direcțiunii generale a guvernului regional catalan, este autorul volumului *Baskien och Katalonien. Den lenga vdegen till sjdlvstyre* (1986), și a numeroase cursuri universitare: *Nation and State in the Northern Countries* (1996), *Approximation of the History of the Northern Countries* (1997), și comunicări științifice: *Surviving without the City Wall — the Catalans Yesterday, Today and Tomorrow* (1982), *Catalan Strategies for European Diversity* (1992), *Multilingualism in the Baltic Republics Today* (1995), *Local Powers in the Northern Countries* (1996), *Regionalism and Europe* (1996), *Regional Microdiplomacy* (1996). El colaborează totodată și la redactarea *Enciclopediei Naționale Suedeze*.

Pau Puig i Scotoni, *The Catalan Model of National Survival, Language Policy and Internal Cohesion*, studiu prezentat la seminarul internațional „Relațiile majoritate/minoritate — modele europene” din 1-3 mai 1996, organizat de Centrul Intercultural al Ligii Pro Europa la Tîrgu-Mureș.

Principalele probleme ale libertății religioase în Europa de Est

TAMÁS FÖLDESI

Trecutul

Orice autor care își propune să analizeze problemele referitoare la libertatea religiei în Europa de Est se confruntă cu o sarcină deosebit de dificilă. Europa de Est cuprinde, într-o arie geografică relativ restrânsă, multe state iar numărul lor a crescut continuu din 1989, odată cu dezmembrarea Uniunii Sovietice și a Iugoslaviei. Deși aceste țări împărtășesc unele trăsături comune, ele sînt foarte diferite. Printre ele există atît state care au ieșit învingătoare din cel de-al doilea război mondial, cît și state care au fost învinse. Majoritatea acestor state sînt eterogene din punct de vedere al naționalității și religiei. Pentru cele mai multe dintre ele, frontierele au fost stabilite abia după primul război mondial, și au existat multe conflicte etnice, adeseori dublate de conflicte între biserici și religii. Deși religia dominantă a acestei regiuni este creștinismul (musulmanii și evreii constituie o minoritate nesemnificativă), fiecare țară în parte a îmbrățișat forme de creștinism esențial diferite. În țările dinspre est, incluzînd Ucraina, România, Bulgaria și Serbia, religia predominantă este ortodoxismul răsăritean. În Polonia, Slovacia, Ungaria, Croația și Slovenia predomină catolicismul. În Republica Cehă și în fosta Republică Democrată Germană, prevalează protestantismul; numărul credincioșilor protestanți este, de asemenea, ridicat în unele părți ale Ungariei, vestului României și Slovaciei.

În ciuda profunde eterogenități etnice și religioase a regiunii, nu apropierea geografică este totuși cea care unește țările din această regiune. Pînă nu demult, fiecare țară aparținuse blocului sovietic vreme de cel puțin patru decenii. În consecință, întreaga regiune a moștenit din perioada comunistă unele atitudini și acțiuni comune referitoare la drepturile omului și la libertatea religioasă.

Pentru a aborda aceste probleme legate de libertatea religioasă în Europa de Est de astăzi, trebuie să discutăm întîi, chiar dacă foarte pe scurt, conceptul și

practica referitoare la drepturile omului în fostele țări comuniste¹. Întrucât era structurat în jurul unui partid unic, sistemul totalitar din aceste țări — indiferent dacă s-a ajuns la o dictatură mai blândă sau la una mai dură — era incompatibil cu majoritatea drepturilor politice și civile recunoscute de dreptul internațional. De exemplu, nu puteau fi respectate dreptul de asociere sau cel la libera exprimare. Era lipsit de relevanță faptul că, fiind membre ale Națiunilor Unite, țările comuniste recunoșteau în mod formal importanța drepturilor omului și se declarau angajate în implementarea anumitor drepturi economice, sociale și culturale. Din moment ce drepturile politice și civile aveau un rol secund, inferior celui pe care l-ar fi meritat, a apărut o dihotomie specifică între principiile proclamate și starea de fapt din aceste țări. Aceasta făcea ca declarațiile liderilor politici cu privire la principiile drepturilor omului să fie profund ipocrite.

O atitudine similară caracteriza și conceptul de libertate religioasă în aceste țări comuniste, concept puternic deformat de gândirea marxistă a partidelor comuniste privind prezentul și viitorul religiei, și în special rolul bisericii în societate. În această privință existau diferențe profunde în evaluarea rolului social al partidelor politice și al celui pe care se preconiza că îl vor juca bisericile. Ideea esențială era, pe de o parte, că în socialism, partidul comunist nu putea avea nici un rival. Nici unei grupări reale de opoziție, așadar nici unui grup religios, nu îi era permis să se organizeze, să acționeze sau să-și difuzeze ideile. Mai mult, linia conservatoare a marxismului considera religia drept o fundătură care îi împiedică pe oameni să experimenteze adevărata eliberare oferită de grupările revoluționare, nefiind nimic altceva decât o soluție iluzorie. Astfel, religia a fost constant respinsă în scrierile lui Marx ca fiind „opium pentru popor”. Pe de altă parte, partidul comunist a tolerat, într-adevăr, religia și bisericile, fie și numai temporar, limitările impuse libertății religioase fiind astfel de altă natură decât cele impuse libertăților politice. În concepția marxistă, religia și-a adus contribuția de-a lungul istoriei la rezolvarea unor necesități sociale. Religia constituia, din această perspectivă, o reflecție specifică a ideii că ființele umane sînt lipsite de apărare întîi de toate în fața naturii, și apoi în fața condițiilor sociale, motiv pentru care oamenii se întorc spre puterile cerești pentru a-și depăși nefericirea. Din moment ce socialismul se dovedise deocamdată incapabil să rezolve anumite probleme sociale esențiale, unii oameni aveau încă nevoie de consolarea religiei. Numai și numai pentru acest motiv, religia trebuia tolerată.

Astfel, bisericile și religiile erau considerate în societatea comunistă un *rău necesar*. Totuși, întrucât ele constituiau în cele din urmă niște rivali nedoriti pentru Partidul Comunist, impunerea de restricții asupra activităților lor era absolut necesară, deliberată și de dorit.² De aici nu mai era decât un mic pas pînă la viziunea că religia este un *rău inutil*, care nu va lua sfîrșit odată cu satisfacerea nevoilor sociale, și trebuia, în consecință, eliminat încă de pe atunci. Într-adevăr,

Albania a făcut acest pas la începutul anilor '70 (deși și aici s-a repetat o lecție a istoriei: încercările de eradicare a religiei prin violență creează martiri și consolidează supraviețuirea în ilegalitate a religiei).

Percepînd religia ca pe un „rău necesar”, țările socialiste și-au dezvoltat strategii similare pentru menținerea religiilor și a bisericilor, dar și a restricțiilor asupra activității și influenței lor. Cea mai importantă strategie a fost efortul conștient de creare și perpetuare a unei crescînde inegalități de șanse între ideologiile religioase și cele seculare, avînd marxismul ca principal competitor între aceste ideologii. Domeniul unde acest fapt a reieșit clar a fost învățămîntul superior. Multe dintre cursuri erau consacrate instruirii obligatorii în marxism (cu explicația că aceasta era „singura ideologie științifică”). Nu se acorda nici o șansă difuzării ideilor religioase (pretinzîndu-se că ele reprezintă idei false și că, fiind o pseudo-știință, nu își au locul în programa universitară). La fel, în învățămîntul primar și secundar, toate materiile, și în principal cele umane, erau predate în spiritul marxismului, iar profesorii care își declarau în timpul cursurilor convingerile religioase personale erau stigmatizați. Mass-media era și ea ideologizată; ideilor religioase nu li se acorda decît foarte puțin spațiu, dacă nu erau de-a dreptul excluse. Publicarea de literatură religioasă era sever restricționată. În unele țări, ca de pildă fosta Uniune Sovietică, Biblia era o raritate, și nu putea fi obținută pe căi legale.

În toate țările socialiste prejudecățile religioase au culminat odată cu instaurarea inegalității șanselor. Școlile au fost naționalizate la sfîrșitul anilor '40 (în Uniunea Sovietică chiar mai devreme), în cele mai fericite cazuri păstrîndu-se totuși cîteva școli confesionale. În cele mai multe țări, cultele religioase au fost dizolvate, iar comunitățile religioase au fost declarate ilegale. Activitățile sociale ale bisericilor au fost fie eliminate, fie li s-au impus restricții drastice: maicile nu îi mai puteau îngriji bolnavi, iar preoților le era interzis să mai aducă alinare deținuților. Serviciul religios a fost desființat din cadrul armatei, făcînd astfel serviciul militar național încă și mai împovărător. Aceste măsuri erau inumane deoarece, în virtutea convingerilor lor, maicile ofereau cea mai bună îngrijire medicală, iar preoții le ofereau soldaților cele mai bune mijloace de rezistență la presiunile serviciului și le dădeau deținuților cele mai puternice motivații pentru a se reabilita. În același timp, în toate țările socialiste bisericile și-au pierdut autonomia tradițională. Au fost create Departamentele de Stat pentru Religie pentru a se controla activitățile financiare și ideologice ale bisericii și pentru a o influența, iar uneori pentru a dicta numirile din ierarhia bisericească.

Această politică generală referitoare la religie și la biserică caracteriza, într-o măsură mai mare sau mai mică, toate țările socialiste, deși acuitatea atitudinii anti-religioase a fluctuat de-a lungul timpului.³ Totuși, în acest cadru general, au existat diferențe fundamentale între dictaturile dure și cele blînde. Situația religiei și a

bisericii a fost insuportabilă în dictaturile dure. Liderii bisericii erau deseori persecutați și condamnați în cadrul unor procese înscenate. Credincioșii erau priviți ca cetățeni de rangul doi, a căror poziție și avansare în ierarhia socială erau influențate extrem de negativ de convingerile lor religioase. Într-adevăr, în dogmatica eră stalinistă, Jezhov și Berja au dus pînă la capăt un adevărat genocid împotriva credincioșilor.⁴ O parte organică a politicii țărilor socialiste referitoare la biserică și religii a constituit-o încercarea de a corupe anumiți conducători ai bisericii și de a-i atrage de partea regimului. Această strategie a avut succes cu deosebire în unele state estice și balcanice, de exemplu în Uniunea Sovietică, România și parțial în Bulgaria. Mai mult, în România și în Bulgaria o povară suplimentară a constituit-o eliminarea sau contopirea anumitor biserici. În Uniunea Sovietică și în România, Biserica Greco-Catolică a încetat să existe timp de zeci de ani, sau a fost încorporată în Biserica Ortodoxă.⁵

În asemenea condiții, poziția liderilor diferitelor biserici a devenit extrem de dificilă. Pe de o parte, ei trebuiau să asigure supraviețuirea bisericii și a religiei lor și să îi întărească pe enoriași în credință. Pe de altă parte, ei trebuiau să-și îndeplinească îndatoririle clericale, care, în astfel de circumstanțe, implicau un anumit grad de cooperare cu sistemul comunist, trebuind să-și păstreze totodată o anumită independență față de sistem. În perioada socialistă, dar mai ales după prăbușirea acestui regim, a fost intens dezbătut gradul pînă la care era acceptabilă colaborarea bisericii cu statul precum și momentul în care o astfel de colaborare devenea o abdicare voluntară de la interesele fundamentale ale bisericii și religiei.

Aceste îndelungate limitări ale libertății religioase nu au avut totuși efectul scontat de regimul comunist. Cea mai mare parte a societății din majoritatea acestor țări nu a acceptat restricțiile impuse în mod curent libertății religioase. Mai mult, dată fiind lipsa de legitimitate politică și economică a sistemului comunist, oamenii au devenit tot mai sceptici în privința doctrinei marxiste, inclusiv în privința perspectivei acesteia asupra religiei. Societatea socialistă nu a devenit atee. Studii efectuate după 1989 demonstrează că în perioada socialistă numai o parte foarte mică a societății era atee în mod conștient. (S-a înregistrat, totuși, o laicizare crescîndă întrucît în prezent un număr semnificativ de persoane nu aparțin nici unui cult, cu toate că susțin fie că cred în Dumnezeu, fie că sînt agnostice.) În consecință, în dictaturile blînde au existat cu mult înainte de 1989 — de fapt, deja de la sfîrșitul anilor 1970 și în timpul anilor 1980 — voci care cereau plasarea bisericii și a politicii religioase într-o nouă perspectivă, cu scopul de a diminua sau elimina limitările impuse libertății religioase. Polonia a constituit o excepție deoarece Biserica Catolică și-a păstrat aici o asemenea influență încît cuvîntul și acțiunile sale s-au repercutat asupra poziției societății poloneze; forțele de opoziție și-au găsit în mare măsură adăpost în biserică. În alte țări s-a considerat că, de vreme ce biserica are și un rol pozitiv, colaborarea

ei ar fi necesară soluționării unor probleme sociale sau de alt tip, organizându-se un dialog din care ar fi urmat să se discearnă valorile morale comune statului și bisericii. Toate acestea au contribuit la erodarea sistemului comunist și la pregătirea unei noi ere a libertății religioase.

Situația prezentă

În 1989 sistemul comunist a suferit un colaps în lanț în țările Europei de Est, urmat de prăbușirea, doi ani mai târziu, a Uniunii Sovietice. Forma pe care a luat-o revoluția a avut mai puțină importanță — fie de „catifea”, ca în Cehoslovacia, sau pașnică, ca în Ungaria, sau armată, ca în România. Rezultatul final a fost realizarea unei democrații pluraliste, în care democrația parlamentară multipartită a fost câștigată prin alegeri în esență libere. Această nouă democrație a schimbat în mod dramatic relația dintre stat și lege. În timp ce în sistemul anterior legea funcționase ca mijloc de exercitare a puterii, noile regimuri și-au propus crearea unui stat a cărui funcționare să fie conformă legii, în sensul noțiunii europene de stat de drept. Această democrație nouă a adus schimbări fundamentale și în relația dintre stat și cetățeni. În timp ce în societatea anterioară cetățenii erau subordonați puterii statului și serveau scopurilor sale totalitare — drepturile lor fiind privite doar ca favoruri din partea statului îngăduitor — noua societate urma să fie modelată în spiritul societății civice cu un cadru legal fundamentat pe drepturile omului, inclusiv pe cele politice și civice. Fără aceste drepturi esențiale, precum dreptul de asociere sau libertatea de expresie, nu poate fi concepută nici o democrație.

Această transformare politică a Europei de Est a atras după sine o schimbare dramatică a statutului drepturilor omului. Acestora li s-a acordat locul central în cadrul constituțiilor, noi sau radical transformate, ale națiunilor Europei de Est. Potrivit standardelor Națiunilor Unite sau celor ale Convenției Europene a Drepturilor Omului, în secțiunile referitoare la drepturi din aceste constituții au fost incluse dreptul de liberă deplasare și cel de a acționa statul în judecată. Drepturile omului au fost recunoscute nu numai formal, ca simple vorbe, ci au câștigat o relevanță juridică reală. Această nouă accepție conferită drepturilor omului caracterizează acele țări est-europene care, deși nu fără unele contradicții, s-au angajat deplin pe drumul democratizării. Există desigur și excepții în țările angajate în război, sau în acele părți ale unor țări în care drepturile omului au fost subordonate demersurilor naționaliste și obținerii victoriei în conflictele curente.

Trebuie subliniat că această renaștere a drepturilor omului în Europa de Est nu este deocamdată completă. Asimilarea în întregime a normelor drepturilor omului va fi un proces lung care s-a derulat și se va derula în continuare în condiții extrem de dificile. Noile regimuri politice trebuie să-și metamorfozeze economiile prin trecerea de la un sistem economic centralizat total compromis la o economie de piață. În același timp, ele trebuie să-și transforme întregul sistem

politic și juridic, fapt care a ridicat mai multe întrebări esențiale. Să menționăm doar una dintre ele:

În majoritatea statelor, transformarea democratică a cauzat o înrăutățire a condițiilor și nivelului de trai pentru o parte semnificativă a populației, și acest fapt a provocat tensiuni sociale importante. În termenii drepturilor omului, aceasta înseamnă că drepturile economice și sociale au fost respectate mai puțin decât înainte. De exemplu, șomajul a crescut semnificativ. Nici în alte domenii progresul nu este prea vizibil. În pofida nou instalatului pluralism, în mai multe țări partidele politice aflate la putere au încercat să controleze presa electronică pentru a-și atinge propriile scopuri politice. Totuși, aceasta nu schimbă starea de fapt generală, și anume că au avut loc în Europa de Est schimbări pozitive fundamentale în ce privește drepturile omului.

Schimbările din cadrul sistemului politic au adus cu sine și o mai mare libertate religioasă în Europa de Est. Noile regimuri politice au considerat că limitarea libertăților religioase impusă de statul socialist este incompatibilă cu democrația. Astfel, aceste limitări au fost eliminate fie imediat, fie treptat, și a fost totodată introdusă în constituții protecția generală a religiei. În același timp, întrucât restrângerea libertății religioase fusese legalizată de regimul comunist — cum ar fi desființarea unor ordine religioase, naționalizarea școlilor, înființarea Departamentului de Stat pentru Probleme Religioase și impunerea de reglementări organizațiilor religioase — multe țări est-europene au considerat necesară suplimentarea protecției constituționale prin legi specifice privind libertatea religioasă, în conformitate cu documentele referitoare la drepturile omului elaborate de Națiunile Unite și Convenția Europeană a Drepturilor Omului.

Două acte normative votate de Parlamentul Ungariei în 1990 și 1991 au o valoare reprezentativă pentru modelul legislativ al celorlalte țări est-europene. Articolul IV al legii din 1990 tăgăduiește explicit rolul social negativ pe care îl atribuiseră marxismul bisericii și religiei vreme de patruzeci de ani. Introducerea acestui articol statuează bisericile din Ungaria drept „*factori extrem de importanți ai societății, purtători de valori și modelatori ai comunității, jucând un rol esențial în cultură, educație și învățământ, în dezvoltarea conștiinței sociale, a celei privind sănătatea, precum și a celei naționale*”. În consecință, Republica Ungară nu numai că tolerează, dar și protejează și promovează prin lege activitatea bisericii. Legea specifică faptul că bisericile pot fi implicate în orice activitate care nu constituie apanajul exclusiv al statului, și menționează domeniile în care este în mod special binevenită activitatea bisericii. Sînt detaliate mai ales activitățile oficialilor bisericii în închisori și spitale. Toate acestea înlesnesc reînființarea uniunilor și organizațiilor bisericesti. Limitările legii sînt doar cele cuprinse în reglementările generale privind înființarea de asociații. (Merită menționat că activitatea ordinelor religioase fusese reglementată cu un an înainte prin Legea XVII din 1989.)

Articolul 16 al legii din 1990 era și el o reacție la situația anterioară, menționând că nu poate fi înființată nici o organizație care să supravegheze activitatea bisericii, ceea ce constituie o garanție legală fundamentală pentru autonomia bisericii. Dacă regimul precedent nu reușise să ofere cetățenilor nici o garanție legală în cazurile în care le era încălcată libertatea religioasă, în schimb Legea IV din 1990 afirmă clar că cei care limitează prin forță sau amenințare practicarea religiei sînt pasibili de pedeapsa cu închisoare pînă la trei ani.

Elaborarea și aplicarea Legii IV din 1990 oferă cadrul legal necesar restaurării libertății religioase în Ungaria. Însă, deoarece în perioada precedentă biserica fusese privată de baza ei economică, de proprietăți și școli, a fost necesară elaborarea unei legi distincte care să reglementeze condițiile materiale necesare pentru ca biserica, liberă și neîngrădită, să-și desfășoare activitățile specifice. În acest scop, a fost elaborată Legea XXXV din 1991 privind stabilirea proprietății asupra averilor bisericesti. Această lege recunoaște faptul că biserica a suferit în trecut de pe urma diferitor încălcări ale legii, care trebuie remediate. Legea este axată pe condițiile obiective necesare activității bisericii și asupra necesității de a-i garanta posesiunile. Legea nu se referă la simpla și imediata restituire a proprietăților bisericesti confiscate în timpul celor patru decenii. Astfel de proprietăți fuseseră deseori date în folosință ca spațiu pentru universități sau cămine pentru studenți, și imediata lor înapoiere ar fi putut crea tensiuni sociale. (Într-adevăr, pînă acum nu a fost returnată nici o proprietate funciară mai întinsă care anterior fusese deținută de biserică, nici în Ungaria și nici în vreo altă țară est-europeană.) Legea se referă la obligativitatea restituirii în termen de 10 ani a clădirilor deținute anterior de biserică— fie clădirea ca atare, fie alocarea de resurse suficiente pentru construirea altei clădiri. În Ungaria și în alte părți din regiune, fostul Departament de Stat al Religiei care impusese restricții bisericii a fost înlocuit cu comisii care nu controlează biserica, ci administrează relația stat/biserică. Aceste comisii sînt conduse în Ungaria de secretari de stat, iar una din îndatoririle lor a fost să pună problema condițiilor și termenului de înapoiere a fostelor proprietăți bisericesti, în colaborare cu biserica și cu administrațiile publice locale.

Exemplul ungar demonstrează cît de complicată poate fi returnarea proprietății bisericesti. După schimbarea politică, între 1990 și 1994 a fost la putere un guvern conservator național-creștin. Oficialii acestuia au pus accent pe restituirea proprietăților bisericesti. În ciuda acestui fapt, conform unor date din 1993, au fost înapoiate doar un procent de 2,5% din totalul proprietăților imobiliare, — doar 150 de proprietăți din totalul de 6000 de bunuri solicitate. În timp ce în 1948 60% din școlile elementare erau deținute de biserică, astăzi ele reprezintă doar 2%.⁵

Situația nu este cu mult mai bună nici în celelalte țări est-europene. În Bulgaria, de exemplu, la trei ani după schimbarea politică, există o lege referitoare

la restituirea proprietății bisericești, însă nu au fost hotărâte încă reglementările privind implementarea acestei legi. Republica Cehă și Slovacia nu au o lege privitoare la acest subiect. Procesul de restituire a clădirilor Bisericii Greco-Catolice este la fel de lent în Rusia și România. În România poate fi întâlnită o situație aparte: în lipsa bisericilor, majoritatea slujbelor greco-catolice sînt oficiate în aer liber.⁷

Situația este întrucîtva mai bună în cazurile în care bisericile nu trebuie returnate de către un cult altuia (în exemplul precedent, cultului greco-catolic), ci îi revine statului datoria de a restitui bunurile naționalizate în anii persecuției religioase. Acest proces a fost accelerat după 1989. În Rusia, de pildă, în 1990 Departamentul de Stat al Religiei, încă în funcțiune la acea dată, a dispus restituirea a aproximativ 1000 de biserici; un astfel de gest a fost socotit o mare reușită la acea vreme. Conform unor studii efectuate în 1991, au fost înapoiate 4500 de biserici, mai ales cultului ortodox.⁸

Deși înapoierea bisericilor nu poate fi decît binevenită, ea nu constituie decît o parte a premiselor liberei exercitări a libertății religioase. Aproape în toate țările est-europene (poate cu excepția Poloniei) se face simțită o criză acută de preoți. E ușor de înțeles că, dacă libertatea religioasă a fost sever limitată, iar biserica și religia au fost prezentate ca instituții cu influență socială negativă, popularitatea carierei preoțești a scăzut considerabil întrucît în asemenea condiții faptul de a fi preot implica sacrificii deosebite. Un aspect interesant este acela că în unele țări baltice a scăzut numărul celor care doresc să urmeze o carieră bisericească pentru că în trecut aceasta era folosită de către unele persoane doar pentru a se sustrage serviciului militar obligatoriu. În Bulgaria preoții nu erau formați decît în străinătate, nicidecum în interiorul țării.

Nu e vorba în Europa de Est numai de o criză de preoți, ci și de o criză de profesori de religie hirotonisiți. Școlile restituite bisericii au nevoie de profesori bine pregătiți, dar în ciuda reabilitării cultelor, nu există suficienți profesori disponibili. Se fac eforturi pentru remedierea acestei situații prin cooptarea în învățămîntul religios a unor profesori care nu sînt preoți, dar care sînt devotați bisericii. În același timp, numărul studenților care se pregătesc pentru a deveni profesori de religie hirotonisiți este în creștere.

Deși instituirea unei libertăți religioase reale, constituționale și statutare în Europa de Est a schimbat relația dintre stat și biserică și a eliminat aproape în totalitate controlul, patronajul și imixtiunea statului în problemele bisericii, rămîn încă destule vestigii ale ordinii anterioare. De exemplu, în mai 1992 guvernul bulgar a anunțat un „război” împotriva Bisericii Ortodoxe Bulgare eliberîndu-l din funcție pe patriarhul ales în mod legal și dizolvînd Sfîntul Sinod. Concomitent, Departamentul pentru Probleme Religioase a instalat un pseudo-sinod și a numit patru episcopi care să țină locul patriarhului. Această măsură a fost justificată ca făcînd parte dintr-o așa-zisă „decomunizare” a Bulgariei. Motivul real era însă

acela că Biserica Ortodoxă Bulgară era divizată intern, iar cei care își doreau conducerea au încercat să-și atingă scopul prin mijloace de natură politică. Bineînțeles, rămîne întrebarea în ce măsură putuse patriarhul să mențină Biserica Ortodoxă în socialism și în ce măsură colaborase cu regimul socialist. Însă, fără îndoială, un stat democratic nu are dreptul să se amestece în treburile bisericii într-o asemenea manieră. Dezbaterile cu privire la numirile în ierarhia bisericească și la disciplina interioară trebuie hotărîte autonom, în interiorul bisericii, fără nici un amestec din partea statului.⁹

Cîteva probleme teoretice ale libertății religioase

Potrivit literaturii drepturilor omului, cel puțin două condiții esențiale sînt necesare pentru instaurarea libertății religioase: (1) separarea dintre stat și biserică; și (2) așa-numita neutralitate ideologică a statului.

Separarea clară dintre stat și biserică este o invenție americană. Primul amendament la Constituția Statelor Unite, ratificat în 1791, conținea ideea fundamentală că statul este obligat să garanteze libera exercitare a religiei, și în același timp că îi este interzis să instaureze o religie națională. Statul și biserica urmau așadar să fie separate. Această idee nu a apărut într-o țară cu tradiții laice, ci într-o societate care a rămas religioasă pînă astăzi și unde separarea dintre stat și biserică a fost considerată utilă și înțeleaptă în interesul ambelor părți. Fundamentul acestui principiu constă în faptul că statul și diferitele religii îndeplinesc funcții sociale diferite care, dacă ar fi fuzionate, ar dăuna amîndurora. Hugo Black, de la Curtea Supremă a Statelor Unite, este de părere că unificarea statului și bisericii ar duce la distrugerea statului și degradarea bisericii.¹⁰ La fel, H. Woben notează în lucrarea sa despre dreptul bisericesc că „*statul și biserica sînt două entități independente, sînt realități care nu pot fi deduse una din cealaltă*”.¹¹

Dar, dat fiind faptul că statul și religiile există în aceeași societate, în anumite condiții istorice este firesc să se fi păstrat anumite relații între cele două părți, chiar dacă fundamental separate. Deoarece religiile acționează în numeroase sfere ale societății, acestea pot fi controlate de stat. Apare, în consecință, următoarea întrebare: ce condiții trebuie satisfăcute pentru a susține principiul și practica separării consecvente dintre stat și biserică? În general, răspunsul la această întrebare este neutralitatea statului față de religie, prin înscrierea religiei în sfera autonomiei și a liberei alegeri.¹² Statul nu poate impune privilegii sau dezavantaje nici unei religii.¹³

Conform dreptului constituțional german, prin neutralitate se înțelege faptul că statul nu se identifică cu nici una dintre culte, nu se amestecă în activitatea acestora și nu asigură privilegii pentru nici una din ele.¹⁴ Totuși, în practică pot apărea multe probleme concrete legate de legislația unei anume țări, mai ales dacă e vorba de o respectare riguroasă a principiului neutralității. Curtea Supremă a Statelor Unite a elaborat în 1971 așa-numitul test „Lemon” pentru a se putea

stabili dacă o lege este în spiritul neutralității. O lege sau o politică competitivă trebuie să întrunească trei condiții pentru a fi conformă Constituției: (1) legislația trebuie să aibă o finalitate laică; (2) ea nu trebuie să avantajeze nici o religie sau să interzică practicarea vreuneia anume; (3) nu trebuie să existe nici o complicație între stat și biserică.¹⁵ Mulți autori susțin că o asemenea neutralitate ideologică a statului nu înseamnă indiferență. La fel, în interpretarea libertății religioase din Germania, ei subliniază faptul că statul nu poate trata biserica într-o manieră dezavantajoasă în raport cu orice alte instituții ce beneficiază de suport statal, cum ar fi de pildă federațiile sportive.¹⁶

Comparînd aceste definiții ale neutralității, este imediat evident că în formularea lor ele sînt preponderent negative; fiecare definiție menționează ce nu trebuie să facă statul pentru a rămîne neutru. Pe acest considerent, se poate concepe atitudinea statului ca eliminînd orice fel de legătură cu biserica. Această atitudine ar însemna că statul le permite acestor organizații să existe în funcție de resursele lor, după posibilitățile proprii, indiferent de evaluarea rolului lor social. Considerăm că această atitudine ar fi acceptabilă ca o interpretare specială a neutralității, dar în mod sigur nu poate fi privită ca singura interpretare posibilă. Din această perspectivă, neutralitatea înseamnă indiferență.

Totuși, ar fi nepotrivit ca un stat democratic să fie indiferent față de religie. Neutralitatea religioasă este diferită de acel tip de neutralitate caracteristică unei țări neutre în timpul războiului. În caz de război, neutralitatea înseamnă într-adevăr că un anume stat trebuie să se mențină la distanță de părțile implicate: nu trebuie să ajute sau să sprijine nici una dintre părți. Dar relația dintre culte și organizațiile statale laice nu este una conflictuală, de război. Pentru statul democratic, nu constituie o violare a libertății religioase susținerea rolului pozitiv al cultelor și religiilor în societate. Din acest motiv, recunoașterea pozitivă a bisericii, stabilită prin introducerea articolului IV al Legii din 1990 este, în opinia noastră, compatibilă cu principiul libertății religioase. Dacă aceeași lege ar trata în mod diferit organizațiile nereligioase, ar deveni suspectă, deoarece ar duce la discriminări.

În conformitate cu principiul neutralității, un stat democratic poate să ofere anumite modalități de sprijin bisericilor. Un stat democratic are multe îndatoriri în rezolvarea cărora poate apela justificat la activitatea bisericilor în calitate de parteneri. Cultura, educația și sănătatea de exemplu sînt domenii care, cel puțin în Europa, au avut și vor avea structurile de bază întemeiate pe ajutorul statului dar și pe cel al bisericii. În perspectiva statului, aceste domenii au — în termenii testului „Lemon” — funcții laice, iar statul poate sprijini bisericile care ajută la înlesnirea activității lor. Un asemenea ajutor este compatibil cu principiul neutralității statului doar în cazul în care el nu face diferențieri între culte în acordarea sprijinului său. Dacă se acordă sprijin, atunci el trebuie acordat fără discriminări tuturor cultelor.

Apare foarte des întrebarea dacă un stat democratic poate păstra sau retrage, conform principiului neutralității și libertății religioase, sprijinul său așa-numitelor „culte distructive din punct de vedere social”, cele care se îndepărtează de moralitatea publică acceptată de majoritatea populației. De exemplu, în 1993, Parlamentul ungar a ratificat o rezoluție susținând că Legea IV din 1990 trebuie amendată în acest sens. În același timp, a fost retras sprijinul acordat pentru patru mici culte care au fost considerate „distructive”. Această politică pare conformă dreptului internațional în aria drepturilor omului, inclusiv Convenției Europene a Drepturilor Omului. Dacă libertatea conștiinței este protejată de dreptul internațional la modul absolut, activităților religioase în schimb li se pot impune limitări pentru a se proteja ordinea publică, securitatea, sănătatea sau moralitatea. Astfel, se susține că proiectul legii din 1993 din Ungaria nu trebuie perceput ca o limitare, ci ca o extindere a libertății religioase. Retragera sprijinului acordat cultelor „distructive” se întemeiază, mai întâi de toate, pe ideea că activitatea acestor culte contravine moralității publice. Alte țări au avut poziții identice în această problemă. De exemplu, în 1960 Curtea Constituțională a Republicii Federale Germane a afirmat în legătură cu un caz concret că pot fi apărute și sprijinite acele culte care de-a lungul istoriei lor au îmbrățișat o moralitate generală și comună.¹⁷ Totuși, practica altor țări europene demonstrează că în general *libertatea religioasă nu este limitată după criteriul moralității publice*. Bineînțeles problema s-ar pune diferit dacă activitatea cultelor sau a membrilor lor ar încălca legea. Legile reprezintă în sine limitări ale drepturilor omului, inclusiv ale libertății religioase.

Există o amplă justificare teoretică a acestei practici europene generale. De exemplu, van Dijk și van't Hoop afirmă în lucrarea lor despre Convenția Europeană a Drepturilor Omului că, de fapt, clauza „moralității publice” nu poate fi folosită pentru a limita libertatea religioasă, pentru că moralitatea publică reprezintă un criteriu prea ambiguu și relativ din punct de vedere istoric.¹⁸ Într-adevăr, istoria majorității religiilor lumii demonstrează că, la apariția lor, ele au proclamat principii morale semnificativ diferite de moralitatea epocii respective. Să luăm, de pildă, apariția mai întâi a creștinismului și mai apoi cea a protestantismului în Europa. Gábor Kardos adoptă o poziție similară cu van Dijk și van't Hoof. El subliniază faptul că paragraful 9 al Convenției Europene a Drepturilor Omului, care se referă la libertatea religioasă, nu reușește să delimiteze un model pentru ceea ce ar constitui moralitatea publică: și nici (2) condițiile ce ar trebui îndeplinite de comunitățile religioase în scopul înregistrării lor oficiale de către stat.¹⁹

Din toate acestea se poate concluziona că în spiritul libertății religioase, dacă statul oferă sprijin cultelor, acesta trebuie acordat fără discriminare.

Egalitatea și inegalitatea șanselor

O altă problemă teoretică des întâlnită este dacă libertatea religioasă presupune o *relativă egalitate a șanselor pentru religie, și dacă da, în ce măsură*.

Egalitatea statutară presupune o egalitate de șanse pentru religie? Cum și prin ce mijloace pot fi eliminate inegalitățile rezultate din trecut?

Teoretic, în această problemă pot fi construite cel puțin *două modele*. Primul model susține că, dacă ultimii 40 de ani au fost potrivnici religiei, trebuie acum să existe o compensație pentru a se elimina inegalitățile pe care ea le-a suferit. „Compensația” se poate realiza numai dacă bisericile vor obține în prezent și în viitor un sprijin cu mult mai mare decât cel care le fusese permis de către ideologia materialistă. O manifestare concretă a acestei idei a fost efortul de *introducere a educației religioase în regim de obligativitate* întrucât doar astfel se va remedia ceea ce a lipsit în ultimii zeci de ani, restabilindu-se echilibrul. Celălalt model respinge ideea compensării; el este o pledoarie pentru intrarea în normalitate a stării de fapt, fără a se favoriza acum ceea ce a fost defavorizat în trecut.

Problema care persistă este cea a asigurării de șanse egale pentru biserici, în condițiile în care bunurile lor au fost confiscate, școlile lor naționalizate, iar capacitățile intelectuale reduse în ultimii 40 de ani. Altfel spus, ordinea nefirească a lucrurilor poate fi corectată prin dezasamblarea și apoi refacerea ei corectă.

Însă, vorbind despre dorita egalitate a șanselor, trebuie luat în seamă un alt factor interesant. Odată cu schimbarea politică din Europa de Est, ideilor religioase nu li se mai opune nici un rival anti-religios organizat. Schimbarea sistemului a transformat în modul cel mai radical relația dintre ideile religioase și marxism prin eliminarea predării obligatorii a marxismului — nu doar la nivel universitar, ci la toate nivelele. În prezent, marxismul nu mai are o formă organizată și nu mai este, în fapt, un rival real al religiei — cel puțin dacă se ignoră felul în care încă mai gândesc oamenii.

Acest lucru trebuie accentuat, pentru că unele culte, — considerînd că „cei care nu sînt cu noi sînt împotriva noastră” — văd statul ca pe un rival al bisericii, chiar și în cazurile cînd statul este neutru față de religie. Aceste culte în mod special văd școlile de stat ca rivale ale școlilor religioase, pentru că ele identifică școala de stat actuală, neutră din punct de vedere ideologic, cu fosta școală aservită ideologic. Într-un articol al săptămînalului catolic **Omul nou**, intitulat *Nu trebuie să fie neutră în nici o circumstanță*, autorul notează:

„În legătură cu școala din Sari (un mic sat ungar) am auzit termenul «neutră din punct de vedere ideologic» cu multe ocazii. De fapt, acest termen este definiția fostei școli comuniste atee. Din acest motiv, trebuie să avertizăm că cei care vor cere în viitor asemenea școli neutre doresc menținerea structurilor de învățămînt comuniste, atee. Aceasta nu ar constitui o problemă în sine dacă această menținere s-ar dovedi necesară, însă ar trebui să i se spună pe nume — și nimeni nu ar trebui să inducă ideea că școala catolică ar reprezenta un soi de extremă în contrast cu blînda, inocenta și «obiectivă» școală.”²⁰

Deși nu sîntem de acord cu acest tip de raționament, el conține un sîmbure de adevăr. Odată cu eliminarea marxismului, învățătura școlilor bisericești nu mai are decît un singur rival, și anume ceea ce se predă în școlile de stat. Deși școlile de stat au renunțat la atitudinea anti-bisericească și anti-religioasă, demersul lor este unul pluralist, care prezintă diferite ideologii fără a susține în mod special vreuna din ele. Această atitudine diferă de spiritul școlilor bisericești, monist și atașat unei ideologii definite. Așadar aici există într-adevăr o anume tensiune care poate provoca probleme profesorilor școlilor de stat care sînt atașați unei anume religii, dar cărora li se cere să mențină o ideologie pluralistă în instituția de stat.

În plus, deși fostul sistem politic nu a reușit convertirea majorității populației la ideologia ateistă, structura sa educațională disproporționată și distorsionată a lăsat prea puțin loc învățaturii autentice și istoriei cultelor și a religiilor. Astfel, sînt necesare schimbări de bază pentru crearea unei egalități de șanse pentru religie. Din această cauză, este de înțeles, psihologic vorbind, strădania cultelor de a-și spori numărul membrilor, de a răspîndi informații despre credința și istoria lor, și de a umple astfel, treptat, golurile din înțelegerea populației cu privire la religie.

Din toate acestea decurge ideea că realizarea libertății religioase în cel mai larg sens posibil ar necesita răspîndirea intensă de cunoștințe referitoare la alternativele religioase, mai ales în instituțiile de învățămînt public. De asemenea, aceasta ar necesita din partea statului acordarea unui sprijin suficient instituțiilor bisericești pentru a le reabilita și pentru a le asigura o funcționare adecvată. Acest fapt este real, chiar dacă religia și cultele nu se mai confruntă cu un adversar anti-religios organizat. (Paradoxal este că și regimul politic precedent fusese nevoit să acorde sprijin statal bisericilor, dincolo de nevoile lor imediate, pentru a evita intrarea activității bisericești într-o situație imposibilă.)

În același timp, sprijinirea cultelor de către stat nu este soluția ideală pentru dobîndirea libertății religioase, mai ales atunci cînd acest ajutor este necesar nu doar ca urmare a sărăcirii bisericilor în istoria recentă, ci chiar și atunci cînd ele îndeplinesc funcții publice pe care statul ar trebui să le sprijine chiar dacă nu ar fi îndeplinite de instituții bisericești. Chiar dacă sprijinul statului ia forma compensației istorice, el creează, inevitabil relații inegale între stat și biserici. O lecție a istoriei este că, de la începutul patronajului artelor, artiștii care primeau bani — fie de la stat, fie de la indivizi particulari — au fost obligați să satisfacă anumite comenzi în schimbul acestui ajutor financiar. Și chiar dacă relația dintre stat și biserică este fundamental diferită de cea referitoare la artiști, există în principiu posibilitatea ca statul să impună unele cerințe și condiții în schimbul ajutorului acordat bisericilor. Există o contradicție inevitabilă între sprijinul acordat de stat religiei și autonomia religioasă.

În prezent nu există soluție ideală pentru realizarea libertății religioase în Europa de Est. Atît politicile de sprijinire cît și cele de nesprijinire a bisericilor

de către stat își au neajunsurile lor. Din acest motiv fiecare țară în parte a acționat, fie și numai implicit, pe baza principiului alegerii „răului cel mai mic”. Luând în considerare circumstanțele istorice, unele țări au adoptat politici de neimplicare, altele au optat pentru acordarea de sprijin. Instructiv pentru națiunile Europei de Est este faptul că aceste două modele nu sînt considerate a se exclude reciproc, cel puțin în Statele Unite și în Europa. State care au adoptat principiul ne-ajutorării au făcut totuși concesii în direcția opusă, iar state care acordă ajutor au luat în considerare echilibrarea acestui ajutor cu nevoia de a proteja autonomia bisericească.

Două modele privind libertatea religioasă și suportul statal în Europa

În Europa predomină două modele ale libertății religioase și a sprijinului acordat religiei de către stat.

Primul model s-a dezvoltat în Germania și a fost preluat, cu unele modificări, și de alte țări europene. În Germania, bisericile beneficiază de sprijinul statului pentru activitățile lor ca o compensare pentru bunurile bisericești expropriate. Totuși, în general activitățile bisericilor nu depind de acest sprijin, ci de donațiile membrilor lor și de taxele bisericești, pe care le colectează statul în cazul bisericilor mai importante. Această practică a taxei bisericești este însă criticată de mulți, care susțin că prin aceasta statul discriminează nejustificat bisericile de o mai mică importanță și pe cei care nu aparțin unei biserici. Sîntem de acord cu acest raționament, deși nu trebuie neglijat faptul că orice persoană are dreptul să părăsească biserica, și să se sustragă astfel de la plățirea taxei bisericești. În Germania, sprijinul acordat bisericii include și educația religioasă obligatorie. Profesorii de religie se numără printre cadrele didactice ale statului. Nota la educația religioasă este inclusă în diploma școlară. De asemenea, rugăciunile sînt permise în școli. În anumite ocazii, de exemplu la declararea venitului personal sau la internarea în spital se poate cere menționarea apartenenței religioase a persoanelor.

Al doilea model, ilustrat de practica ungară, este fundamental diferit. Educația religioasă nu este obligatorie în Ungaria. Este interzisă prin lege cererea de informații cu privire la apartenența religioasă. Profesorii de religie nu sînt membri ai grupului profesoral statal. Nu sînt permise rugăciunile în școli. Taxele bisericești nu pot fi impuse asemenea taxelor de stat.

Se ridică întrebarea dacă toate aceste măsuri respectă libertatea religioasă. În ceea ce privește prima parte a întrebării, există referințe în practica Comitetului European pentru Drepturile Omului și a Curții Europene pentru Drepturile Omului. În mod surprinzător, aceste organizații ale Consiliului Europei nu consideră practica din Germania și din alte țări o violare a libertății religioase, pentru că aceste politici sînt supuse unor limitări inerente. Educația religioasă nu este obligatorie în Germania în același fel în care era în Ungaria și în țările vecine înainte de cel de al doilea război mondial. Părinții au dreptul de a cere

scutirea copiilor de educația religioasă, iar copii peste 14 ani pot face acest lucru în propriul nume. La fel, oricine poate refuza să-și declare apartenența religioasă sau să participe la rugăciuni publice.

Interpretarea Consiliului Europei cu privire la viabilitatea practicii germane relevă atât părți pozitive cât și negative. Pe de o parte există, într-adevăr, o diferență fundamentală între acele reglementări care fac absolut obligatorie participarea la educația religioasă și cele care permit sustragerea de la o asemenea participare, oferind astfel un grad important de liberă alegere. Această libertate poate fi justificat interpretată ca un minimum al libertății religioase, și în acest context, interpretarea Consiliului Europei este acceptabilă, mai ales avînd în vedere condițiile istorice ale Germaniei.

În același timp însă, ar fi incorectă conceperea modelului german ca pe un prototip de libertate religioasă. Modelul german urmează cerințele minimale ale libertății religioase, dar acest model poate fi criticat în mod justificat din punctul de vedere al egalității șanselor. Practica educației religioase obligatorii exprimă o judecată a unei valori sociale conform căreia cetățeanul german obișnuit ar dori ca copilul său să facă parte dintr-un sistem educațional religios obligatoriu. Însă planează îndoiala asupra faptului dacă nu cumva părinții cu atitudini opuse vor fi percepuți, chiar dacă neoficial, ca devianți, meritînd în consecință dezavantaje semnificative. În mod realist, aceasta ar putea duce la violarea libertății religioase, pentru că mulți părinți și-ar putea încuraja copii să participe la educația religioasă pentru a evita excluderea din comunitate și eventualele dezavantaje. Astfel, acești părinți sînt nevoiți să se bazeze pe alte considerații decît pe convingerile proprii, și să se supună unor presiuni sociale neoficiale. Considerăm că aceasta contravine anumitor cerințe ale libertății religioase, pentru că libertatea religioasă implică indispensabil respectul pentru convingerile celor care nu se identifică cu părerile majorității sau cu religia dominantă, subscriind unor religii minoritare.

După cum practica germană satisface standardele de libertate religioasă, la fel e și cazul practicii ungare, deși fundamental diferită. Diferențele dintre aceste două sisteme pot fi exprimate parțial în baza experienței istorice a Ungariei (și a altor țări est-europene) în timpul epocii socialiste a controlului statal excesiv. Populația ungară are o cu totul altă atitudine asupra educației religioase obligatorii. Nu dețin date referitoare la situația din Germania, însă dețin rezultatele unor anchete ungare. În 1991, doar 16%, iar în 1992 doar 18% din populația ungară era de acord ca educația religioasă să fie obligatorie pentru fiecare copil. Marea majoritate — în 1991, 78%, iar în 1992, 73,5% — nu erau de acord cu educația religioasă obligatorie.²¹ (Este semnificativă diferența dintre procentaje.) Dar, chiar dacă o majoritate covîrșitoare a populației ar vota în favoarea obligativității educației religioase, introducerea acesteia trebuie cîntărită cu grijă. Neobligativitatea educației religioase nu ar fi dezavantajoasă pentru părinții religioși și pentru copiii lor, pentru că nu ar limita

posibilitatea copiilor de a beneficia de educația religioasă și, în același timp, nu ar dăuna copiilor ai căror părinți au concepții diferite. Sîntem total de acord cu E. Jackson care susține că dreptul la viață, libertate, religie și întrunire nu trebuie subordonat nici unei modalități de votare și nu trebuie să depindă de rezultatul nici unui referendum. Nu punem la îndoială faptul că educația religioasă obligatorie ar pune în contact elevii cu informații valoroase, care le-ar modela convingerile, dar considerăm că religia și convingerile religioase aparțin sferei libertăților, nefiind astfel corectă acordarea de priorități unei anumite ideologii. Argumente similare pot fi aduse pentru a arăta de ce soluția ungară este mai acceptabilă din punctul de vedere al libertății religioase, unde statul nu este împovărat cu datoria de a se implica în colectarea de taxe bisericești, și pentru a arăta de ce nu este corect să întrebăm pe cineva în Ungaria care este apartenența sa religioasă.

Aspecte pozitive și negative ale libertății religioase

Ca orice altă libertate, libertatea religioasă este, la prima vedere, o libertate negativă. Ea exprimă convingerea că nu e nevoie ca cetățeanul să aparțină unui cult sau unei religii, sau că nimeni nu e obligat să se identifice cu anumite ideologii, idei sau convingeri. Însă libertatea religioasă cuprinde, categoric, mai mult decît acest element negativ. Ea semnifică faptul că, în imensa majoritate a cazurilor, oamenii aleg să aparțină unei anumite biserici și să se identifice cu anumite religii sau, invers, aleg menținerea unei structuri laice. În această privință, libertatea religioasă diferă de libertatea politică. În cazul libertății politice, o parte semnificativă a populației, poate chiar majoritatea, se pot distanța de partidele politice și chiar de politica în sine. Partea pozitivă a libertății religioase este că apartenența reală la o biserică și identificarea adevărată cu o religie dezvoltă multe valori distincte într-o persoană. Nu este o coincidență faptul că criminalii, dependenții de droguri și cei care nu resimt nici o responsabilitate față de societate, fiind insensibili social, sînt rareori profund religioși. Totuși, acele trăsături caracterizează nu doar persoanele profund religioase, ci și majoritatea necredincioșilor umani.

De aici rezultă că un aspect pozitiv al libertății religioase ar trebui să fie dialogul între biserici, nu doar dialogul ecumenic, ci dialogul între persoane cu credințe diferite, și cu cele necredincioase, pentru a se conștientiza valorile care există de ambele părți, în beneficiul individului și al societății.

Este regretabil faptul că de la transformarea politică a Europei de Est, rareori au loc asemenea dialoguri religioase. Considerăm că este în mare măsură o problemă de prejudecată, pentru că dialogul a fost îndelung asociat „construirii comunismului” — o practică recomandată de comuniști, și care acum nu mai este necesară. Nu sîntem de acord cu acest tip de raționament. În ultimii zeci de ani s-a acumulat prea multă prejudecată, neîncredere și neînțelegere. Divergența ar trebui înlocuită cu convergență, iar izolarea cu deschiderea.

Această imagine este valabilă pentru țările Europei de Est care trăiesc pașnic. Există, totuși, din nefericire, țări în stare de război cu altele. În aceste țări, forma pozitivă a libertății religioase ridică și mai multe întrebări esențiale. Una din trăsăturile fundamentale ale războaielor din Europa de Est — ne referim la fosta Iugoslavie și, în continuare, la conflictele dintre statele succesoare ale fostei Uniuni Sovietice — este greutatea pe care și-a câștigat-o conotația lor religioasă. Războiul din Bosnia dintre sârbi și bosniaci este în același timp o luptă dintre sârbii ortodocși și bosniacii musulmani. Ce poziție ar trebui să adopte bisericile ale căror țări sînt angajate într-un război una împotriva celeilalte, unde minoritățile naționale și religioase nu sînt tolerate de către fracțiunea religioasă sau etnică dominantă?

Pentru că identitățile religioase și etnice sînt în general înrudite, conflictele etnice sînt în același timp conflicte religioase și din acest motiv bisericile țărilor aflate în conflict sînt puse în fața unei alternative: fie identificarea bisericii dominante cu demersurile naționaliste, adică binecuvîntarea acordată armelor, ceea ce este o ispită puternică, pentru că altfel bisericile ar putea fi considerate nesemnificative, și oamenii s-ar îndepărta de ele; fie, totuși, unirea părților conflictuale împotriva războiului, pentru apărarea păcii, pentru salvarea vieților propriilor membrii și a celor aparținînd altor biserici. Astfel, bisericile s-ar opune naționalismului, ceea ce este pozitiv, pentru că fiecare biserică este, în esență, universală.

Mirror Volf are dreptate cînd afirmă că în asemenea condiții „a fi diferit”, a fi „altfel”, constituie o valoare pozitivă din punct de vedere teologic. Nu la slogane ar trebui să se apeleze pentru a se pune capăt opresiunii și pentru a se instaura libertatea, ci la teologia fraternității și a iertării. Uneori, acest lucru e foarte dificil de realizat cînd partea adversă s-a angajat în acțiuni de cruzime și purificare etnică, dar nu există o altă cale pentru o biserică creștină sau pentru o moschee musulmană, dacă se dorește păstrarea identității sale religioase și aderența la principalele sale adevăruri religioase.

Examinînd din această perspectivă istoria acestor războaie încă neterminate trebuie recunoscut faptul că bisericile părților conflictuale au încercat nu o dată să cadă la învoială, însă eforturile lor nu au fost suficiente, sau destul de consistente în propovăduirea iertării și a iubirii creștine. Acest eșec poate fi una din cauzele războaielor în curs de desfășurare, în special în fosta Iugoslavie, al cărui sfîrșit nu se întrevide încă. □

NOTE

1. Tamás Földesi, *Reflections on Human Rights: An Eastern European Perspective*, în *Israel Law Review*, 1989, pp. 27-29.

2. Z. Rooter, *The Position of Believers in Socialist Countries*, în *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, June, 1989, pp. 5-7;

Tamás Földesi, *Gedanken über die Gewissens und Religionsfreiheit*, apărut în *Kirchliche Zeitgeschichte*, 1990, pp. 80-83.

3. Otto Luchterhand, *The Human Rights and Freedom of Religion in Soviet Law*, apărut în volumul **Religious Liberty and Human Rights**, editat de Leonard W. Swidler, Philadelphia, 1986, pp. 93-94; vezi de asemenea Rooter, op. cit., p. 14.
4. A. Bessmertnij-Anzimirov, *Freedom of Faith: Internal Norms and Stalinist Legislation*, apărut în **Occasional Papers on Religion in Eastern Europe**, June, 1989, p. 18.
5. În mai multe țări, dar mai ales în Uniunea Sovietică, majoritatea lăcașelor de cult au fost fie închise, fie li s-a dat o altă întrebuințare.
6. Comentariile lui J. András în **Egyházipolitika Magyarországon**, 4-5, Távlatok, 1993, pp. 555-556.
7. P. Török, **Közép és Keleteurópai Egyházi Korkép 1992**, 4-5, Távlatok, 1993, p. 563.
8. B. Filippov, *The Role of the Church in Restoring a "Civil Society" in USSR*, în **Occasional Papers on Religion in Eastern Europe**, January, 1992, pp. 3-4.
9. S. Raitzin, *Schism in the Bulgarian Orthodox Church*, apărut în **Religion in Eastern Europe**, February, 1993, pp. 19-20.
10. **Everson v. Board of Education**, 330 U.S. 1, 1947.
11. H. Woben, **Grundproblemen der Staatkirchenrechts**, Zürich, 1978, p. 19.
12. Terry Eastland (editor), **Lowering the Wall: Religion and the Supreme Court in the 1980s**, New York, 1991, p. VII.
13. N. Blum, **Die Gedanken Gewissens und Religionsfreiheit nach Artikel 9 der europäischen MenschenRechts Konzeption**, Berlin, 1990, p. 56. Vezi și aprofundarea din capitolul semnat de John Witte, Jr. și M. Christian Green al volumului **Religious Human Rights in Global Perspective**, Kluwer Law International, 1996, pp. 497-559.
14. Balázs Schanda, **Religious Freedom in Hungarian Law**, teză de doctorat, Budapesta, 1988, p. 20. Vezi și capitolul semnat de Martin Heckel în volumul **Religious Human Rights in Global Perspective**, Kluwer Law International, 1996, pp. 191-205.
15. T. Orlin, *Religious Pluralism and Freedom of Religion*, apărut în **The Strength of Diversity**, Dordrecht, 1992, p. 107.
16. Balázs Schanda, **Religious Freedom**, p. 20.
17. Ibid., p. 24.
18. P. van Dijk și G. van't Hoof, **Theory and Practice of the European Convention of Human Rights**, Boston, 1990, p. 402.
19. Gábor Kardos, **Remarks Concerning the Draft Law No. 9473 of the Hungarian Republic**, manuscris nepublicat, p. 6.
20. **Új Ember**, septembrie 12, 1993.
21. **Educatio** 1, 1992, p. 74.

Traducere de Dana Rus

*

*Tamás FÖLDESI, profesor de drept și șeful Catedrei de Filosofie al Universității Eötvös Loránd din Budapesta, este membru al Comitetului Director al Institutului Ungar pentru Drepturile Omului, și o autoritate în domeniul drepturilor omului, al filosofiei și eticii juridice. Printre numeroasele sale publicații se numără volumele premiate **Dilema dreptății**, **Etica pentru toți**, **Adevărul despre adevăr**.*

Tamás Földesi, *The Main Problems of Religious Freedom in Eastern Europe*, în **Religious Human Rights in Global Perspective**, publicat cu permisiunea autorului.

DIE DEPORTATION
VON SIEBENBÜRGER SACHSEN
IN DIE SOWJETUNION
1945-1949

I
DIE DEPORTATION
ALS HISTORISCHES GESCHEHEN

BÖHLAU

Die Deportation von Siebenbürger Sachsen in die Sowietunion. 1945-1949

GEORG WEBER,
RENATE WEBER-SCHLENTHER,
ARMIN NASSEHI, OLIVER SILL,
GEORG KNEER
BÖHLAU VERLAG, KÖLN, WEIMAR,
WIEN, 1995

Nu demult a apărut la editura
Böhlau o impresionantă lucrare în trei

volume privitoare la deportarea sașilor transilvăneni în Uniunea Sovietică în perioada 1945-1949. Ea a fost realizată de un colectiv de cinci autori din Germania, sub coordonarea sociologului din Münster, Georg Weber. După cum arată acesta de la început, autorii și-au propus „să prezinte în mod deslușit experiența și suferința celor deportați, fără ca prin aceasta să se piardă din vedere contextul istoric și relațiile încâlcite dintre toți participanții”, ceea ce presupune „a fi angajarea cât și distanțarea drept instrumente de gândire decisive” (vol. I, p. 6). De aceea cei care s-ar fi așteptat ca lucrarea să fie, înainte de toate, scrisă sub semnul compasiunii pentru suferințele provocate de deportare vor fi dezamăgiți. Chiar dacă unele din cele opt studii reconstituie cât mai exact condițiile acesteia, totuși scopul ultim al întregii lucrări nu este consemnarea suferinței, ci punerea în evidență a schemei de gândire pe baza căreia deportarea a fost inițiată. După cum arată coordonatorul lucrării chiar de la început: „S-ar dovedi ca foarte profitabil să fie pusă în evidență fatala logică a etnizării și naționalizării conflictelor; pentru a putea înțelege la fel de fatala logică a catastrofei de la mijlocul secolului nostru” (vol. I, p. 10).

După cum aflăm din introducere, este vorba de o lucrare colectivă, în sensul în care fiecare studiu a suferit modificări ulterioare datorate controlului și criticilor provenind de la ceilalți membri ai colectivului. Deși studiile nu poartă semnătura autorului lor (principal), în introducere se precizează cine a fost acesta (informație pe care o voi folosi și eu în prezentarea lucrării). Prin chiar ordonarea materialului, lucrarea pare să-și fi propus realizarea unui *zoom*, de la general la individual, asupra deportării: dacă studiile cuprinse în primul volum prezintă deportarea ca eveniment

istoric, reconstituind datele suprapersonale ale acestora, cel de-al doilea volum se concentrează asupra unor modalități de integrare a acestui eveniment istoric în biografiile unora dintre participanți; în sfârșit, cel de-al treilea volum cuprinde surse primare care depun mărturie despre condițiile deportării, în marea lor majoritate documente personale (scrisori, jurnale, relatări etc.), lăsând astfel și mai mult spațiu pentru prezențele individuale.

Studiile abordează din perspective diferite aspecte diferite ale deportării sașilor. Istoricii, sociologii și literații, precum și oricine este interesat de acest subiect, vor găsi în unele sau altele dintre ele un material bogat în informații. În cele ce urmează, voi încerca să prezint cât mai succint posibil studiile cuprinse în această amplă lucrare, cu precizarea că, foarte probabil, pregătirea mea de sociolog joacă un rol în conturarea centrelor de interes. Un istoric ar fi procedat altfel.

Primul volum (736 pagini), consacrat înregistrării și reconstituirii datelor suprapersonale ale deportării, debutează cu o introducere, în care Georg Weber prezintă structura întregii lucrări și metodele multidisciplinare folosite. Un studiu intitulat „*Alte deportări spre vest și spre est*” (realizat de Georg Kneer) plasează deportarea sașilor în contextul istoric al deceniilor patru și cinci, când au avut loc masive deplasări forțate de populații, fie prin aducerea de forță de muncă în cel de-al treilea Reich, fie, ulterior, prin deportările germanilor.

Din punct de vedere sociologic, un interes deosebit îl prezintă studiul „*Sașii din Transilvania ca grup etnic*” (Armin Nassehi), consacrat identității sociale și culturale a sașilor. El își propune să evidențieze rolul jucat de conștiința apartenenței etnice (ca germani) a sașilor în procesul de autodefinire, apoi în construirea unei atitudini favorabile față de național-socialism și, în cele din urmă, chiar în desemnarea lor ca victime ale deportării. Pentru aceasta, înainte de a prezenta procesul de socializare etnică a sașilor, autorul se oprește asupra modificărilor structurale și funcționale ale etnicității. El pornește de la considerentul că identificarea etnică sau națională nu reprezintă câtuși de puțin doar o relictă a societăților premoderne (cum se consideră adesea), ci că, dimpotrivă, ea îndeplinește o funcție importantă tocmai în societățile moderne, oferind posibilitatea construirii unei identități colective, într-o societate descentrată, cum este cea modernă, alcătuită prin juxtapunerea a diferite sisteme funcționale parțiale. Nassehi subliniază faptul că „*Etnicitatea și națiunea, respectiv naționalismul nu sînt cîtuși de puțin relicve premoderne, din vremuri imemorabile, atavice, ci sînt consecințe semantice ale modernizării societății*” (vol. I, p. 102). În ceea ce privește cazul particular al sașilor, autorul consideră că în autoidentificarea etnică a acestora — raportarea la Germania — a avut o importanță crescîndă începînd de la mijlocul secolului al XIX-lea. Această orientare către Germania a atins maximum de intensitate după preluarea puterii de către Hitler, eveniment care „*s-a suprapus cu interesele sașilor cel puțin prin aceea că le-a oferit un focar identitar, care a putut să stabilizeze identitatea de grup, tot mai amenințată, și chiar să o reînnoiască în sensul unei deșteptări naționale*” (vol. I, p. 115). Or, remarcă Nassehi: „*Tocmai această puternică orientare către Germania și către fascismul german le-a fost fatală sașilor (și șvabilor)*” (vol. I, p. 125). Ea a făcut ca la sfîrșitul războiului

aceștia să fie percepuți mai mult ca oricînd ca minoritate germană, ceea ce a determinat deportarea (tocmai a) lor. Concluzia sociologului german este: „Cine vrea să vorbească despre deportare, nu are voie să treacă sub tăcere fascismul (latent sau fătîș) al sașilor și șvabilor. Dar: cu aceasta nu formulăm nici o justificare pentru deportare. Dimpotrivă: încercăm doar să arătăm fără menajamente în cît de mare măsură, în perioada imediat după război, logica etnic/națională a determinat atribuirea celor întîmplute, acea logică anume care a dus la catastrofa celor două războaie mondiale, cu punctul culminant în lagărele de exterminare” (vol. I, p. 125).

Tot în acest prim volum, trei studii urmăresc, cu metode și din perspective diferite, să reconstituie diferite aspecte ale deportărilor. Primul, consacrat nivelului politico-diplomatic, reconstruiește, pe baza unor documente din diferite arhive (unele inedite), geneza politică a deportărilor germanilor din România, mai exact locul pe care acestea (mai întîii în fază de proiect) l-au deținut în confruntarea politico-diplomatică de forțe ce a marcat perioada de sfîrșit a războiului. După ce înregistrează pozițiile oficiale românești, sovietice și ale aliaților occidentali față de aceste deportări, autorul (A. Nassehi) conchide: „Considerați ca atare, deportații au nimerit între pietrele de moară ale celor două mari dictaturi ale secolului nostru, ceea ce anulează singularitatea crimei național-socialiste și nici nu conține vreo implicație referitoare la vina politică, istorică sau morală a celor afectați. Consecința istorică — horrible dictu — a celor întîmplute constă în aceea că germanii din România au fost deportați exclusiv pe baza originii lor etnice, adică pe baza acelei caracteristici atribuite a cărei ipostaziere în politica europeană, de la războaiele napoleoniene încoace, a devenit forța motrice decisivă și care, în acest secol, a condus Europa și lumea de două ori spre catastrofă” (vol. I, p. 219).

Alte două studii, datorate mai ales lui Renate Weber-Schlenther reconstituie evenimentul deportării, făcînd apel la două perspective diferite: primul folosește informația cuantificabilă, cel de-al doilea valorifică amintirile participanților la acest eveniment. Primul studiu folosește metodele statisticii sociale pentru a pune în evidență diferite aspecte caracteristice populației studiate (sașii deportați), ca de exemplu: proporția pe care o reprezenta aceasta din totalul populației germane, vîrstă, sex, surse de venit (în momentul deportării); tot aici sînt reconstituite datele demografice structurale referitoare la cei internați în diferite lagăre de muncă din URSS, datele statistice referitoare la mortalitate, precum și cele privitoare la eliberări. Oarecum complementar, studiul următor valorifică în spiritul istoriei orale surse primare — jurnale, scrisori, relatări, interviuri etc. — pentru ca, prin intermediul lor, să reconstituie diferitele etape ale deportării: recrutarea forțată, călătoria, viața cotidiană în lagăr, munca și timpul liber, hrănirea și foamea, eliberarea. Desigur recuperarea și prelucrarea minuțioasă a acestor informații sînt importante pentru toți istoricii care se ocupă de acest subiect. După cum se arată la sfîrșitul acestui studiu (I, p. 576-586), pe plan sociologic, el prezintă însă un interes mai larg prin aceea că, în continuarea unor preocupări inițiate de sociologul american Erving Goffman, permite mai buna cunoaștere a funcționării unei organizații totale (cum erau și lagărele de muncă sovietice) precum și a modalităților de adaptare a celor aflați în interiorul acesteia la reglementările impuse.

Cel din urmă studiu al acestui volum (Georg Weber) consemnează „Inițiativele în vederea aducerii înapoi a deportaților, în context istoric”. Este reamintit faptul că, imediat după 23 august 1944, germanii din România erau lipsiți de orice organizare și conducere politice recunoscute. Pentru sași, acest rol a fost preluat, ceva mai târziu, de Biserica evanghelică, dar abia după ce ea însăși a trecut printr-un proces de „purificare”, adică după ce a înlăturat vechea conducere de orientare național-socialistă. În orice caz, autorul consideră că „recrutarea pentru muncă obligatorie a avut loc într-o perioadă în care Biserica evanghelică se afla încă într-o situație de interimat” (vol. I, p. 627). După ce deportările fuseseră deja declanșate (în ciuda câtorva inițiative private menite să le împiedice), Biserica evanghelică nou organizată recâștigă o poziție centrală în viața comunității săsești. Ea joacă un rol central în organizarea vieții comunitare din Transilvania, profund dezorganizată de deportări, dar și în stabilirea de contacte cu cei deportați, în ajutorarea lor, constituind totodată și un important factor în revendicarea revenirii acestora.

Cel de-al doilea volum (626 pagini) cuprinde doar două studii, abordând amândouă deportarea ca eveniment personal. Cel dintâi, redactat de sociologul Armin Nassehi, este intitulat „Deportarea ca eveniment biografic. O cercetare de analiză biografică”. Obiectul acestui amplu studiu (cca 400 pagini) este în mod explicit nu reconstituirea, pe baza mărturiilor, a evenimentului petrecut în urmă cu 50 de ani (așa cum își propune istoria orală), ci analiza modului în care acesta este integrat în prezent în reflecții biografice. Accentul este pus astfel nu pe evenimentul istoric obiectiv și extrapersonal, ci pe subiectivitatea căreia îi revine sarcina de a-l integra în biografie. În analiza sa, Nassehi pornește de la cele 20 de interviuri cu foști deportați, realizate în 1990. Dintre acestea, el alege 6 pentru o analiză intensivă, care îi permite apoi, în urma unei comparații contrastive în funcție de patru criterii, relevarea unor tipologii referitoare la integrarea biografică a deportărilor. Unul dintre scopurile urmărite de autor prin această cercetare, în afară de rezultatele empirice obținute, este și dezvoltarea și verificarea unui model metodologic de analiză biografică ce se abate de la curentul dominant în domeniu. Dacă acesta din urmă este destinat unui cerc relativ restrâns de specialiști, cercetarea concretă, cu ample referiri la cele șase interviuri, prezintă interes pentru toți cei interesați de subiectul deportărilor.

Celălalt studiu cuprins în acest volum, intitulat „Despre victime și făptași. Scrieri autobiografice despre deportare”, este datorat germanistului Oliver Still și cuprinde o analiză a unor texte autobiografice (literare sau nu) referitoare la acest subiect. Este vorba mai întâi de prezentarea a trei texte neliterare (un jurnal din chiar perioada deportării și două relatări mai târzii). Analiza acestora îl determină pe autor să observe că, în aceste cazuri, deportarea, deși a reprezentat indiscutabil o fractură în viața autorilor, nu a constituit prilejul unor semnificative modificări de concepție; dimpotrivă, ea a consolidat viziunea despre sine și lume așa cum fusese formată încă înainte de 1944. În aceste trei cazuri, observă Sill „deportarea silită pe care au îndurat-o funcționează pe de-o parte drept confirmare a imaginii dușmanului internalizate în anii războiului, iar pe de altă parte imunizează împotriva oricărei forme de contestare autocritică” (vol. II, p. 499-500). Cu același spirit critic studiul

analizează și câteva povestiri (aparținând sferei literare) cu caracter autobiografic, referitoare tot la perioada deportării.

În sfârșit, cel de-al treilea volum (1076 pagini) cuprinde diferite surse primare referitoare la deportarea sașilor în URSS. Este vorba, pe de-o parte, de documente oficiale, păstrate în diferite arhive (care interesează, desigur, pe istoricii acestei perioade) și, pe de altă parte, de documente personale (scrisori, jurnale, relatări etc.), redactate de cei deportați. Ele reprezintă o zguduitoare mărturie despre viața cotidiană în perioada deportării, despre foamea, frigul și umilințele îndurate, dar și despre eforturile de a construi, într-un mediu străin și nu o dată dușmănos, mici spații sau momente de „normalitate”, de exemplu prin organizarea de sărbătoriri (de Crăciun, Paște etc.) sau marcarea unor aniversări familiale.

În încheiere, trebuie încă o dată subliniat faptul că studiile cuprinse în cele trei volume contribuie nu numai la mai buna cunoaștere a unui eveniment istoric anume, respectiv a deportării sașilor (alături de ceilalți germani din România), ci și (mai ales) la punerea în evidență a „fatalei logici a etnizării”, de pe urma căreia au avut de suferit, pe rînd sau deodată, atîtea etnii în secolul nostru, logică pentru care cazul sașilor reprezintă doar un exemplu. □

Nadia Badrus



Viktor Glondys Tagebuch.

*AUFZEICHNUNGEN VON
1933 BIS 1949*

*HERAUSGEGEBEN VON DR. JOHANN
BÖHM UND DIETER BRAEG,
AGK-VERLAG, DINKLAGE, 1997*

Istoriografia comunistă a furnizat doar informații sumare privind personalitatea fostului episcop al bisericii evanghelice din Transilvania, Viktor Glondys. În lucrările publicată apărute în România numele lui Glondys apărea, de regulă, alături de clerici antifasciști, sindicaliști, social-democrați și comuniști, care s-au opus dictaturii antonesciene, respectiv au luptat împotriva Partidului

Muncitoresc Național-Socialist al Grupului etnic german, supus ordinelor celui de-al III-lea Reich. În contextul istoriei recente a minorității germane din România

Viktor Glondys a jucat un rol cheie prin atitudinea sa curajoasă față de totalitarismul nazist. Glondys, născut în anul 1882, a devenit liderul spiritual al sașilor ardeleni în anul 1932, când așa-numita Mișcare de Reînnoire Național-Socialistă a Germanilor din România era pe cale să se transforme în cea mai populară organizație politică a acestei minorități etnice. Conducătorul mișcării, Fritz Fabritius întreținea legături strânse atât cu conducătorii naziști din Germania, cât și cu politicieni extremiști români, ca, de pildă, A. C. Cuza. În anul 1933 episcopul Viktor Glondys a început să redacteze un jurnal. Aceste însemnări au apărut acum în Germania într-un volum editat de istoricul Johann Böhm și de Dieter Braeg sub titlul: *Tagebuch. Aufzeichnungen von 1933 bis 1949 (Jurnal. Însemnări 1933–1949)*. Volumul, apărut la editura AGK din Dinklage, cuprinde aproape 600 de pagini, peste 700 de note, o anexă documentară și o substanțială prefață semnată de Johann Böhm.

Jurnalul fostului episcop protestant conține informații autentice atât pentru istoriografia română cât și pentru istoria minorității germane din România. Contactele politice internaționale ale lui Glondys, întâlnirile cu demnitarii români, cu șefii diferitelor culte, cu reprezentanții casei regale sau ai diferitelor guverne interbelice conferă acestui jurnal valoarea unui document istoric extraordinar. În același timp, jurnalul dezvăluie cu mare claritate procesul înfeudării bisericii săsești de către o formațiune ce se considera națională, dar în fond practica o politică de distrugere etnică. Jurnalul mai este și un document mărturie asupra dramei personale a acestui episcop, care și-a dat seama că fascismul totalitar era sortit să eșueze într-o catastrofă politică, atât pentru minoritatea germană din România, cât și pentru Germania intrată în zodia dictaturii național-socialiste. Din paginile acestui jurnal se desprind și ezitățile politice ale unui personaj nu anti-democratic, dar profund conservator, care după venirea la putere a lui Hitler spera că, în confruntarea minorității germane cu naționalismul radical românesc, cel de-al III-lea Reich va exercita presiuni asupra Bucureștiului pentru ca acesta să garanteze identitatea etnică.

După ce în Biserica Evanghelică și școlile confesionale se infiltrează simpatizanți sau membri ai organizațiilor fasciste, relațiile lui Glondys cu naziștii germani din România și cu cei din Germania devin tot mai tensionate, iar episcopul interzice preoților și învățătorilor să adere la mișcarea fascistă, conflictul dintre Glondys și național-socialiștii din România devenind astfel deschis în anul 1934. Organul central al partidului nazist din Germania, „*Völkischer Beobachter*”, a publicat în cursul aceluiași an un atac furibund împotriva lui Glondys, calificându-l drept „trădător” al intereselor naționale ale poporului german. După ce fracțiunea radicală a mișcării pro-naziste din România se transformă în anul 1935 în „Partidul Popular German din România”, Glondys încearcă disperat să salveze autonomia bisericii, să o păstreze ca pe o instituție nealterată de spectrul politicului. După izbucnirea războiului și fondarea Partidului Național-Socialist Muncitoresc al Grupului Etnic German din România, recunoscut de guvernul antonescian drept singura grupare reprezentantă a minorității germane, se intensifică și presiunile asupra lui Viktor Glondys, tot mai izolat în cadrul unei biserici care este pe cale să se transforme într-o anexă a naziștilor. În 1940 este obligat să demisioneze. În fruntea bisericii luterane a sașilor ajunge

episcopul Wilhelm Staedel, un exponent notoriu al rasismului de tip nazist. În perioada 1940-1944 destinul minorității germane din România este dirijat direct de la Berlin, iar „Führer-ul” local, Andreas Schmidt, poartă răspunderea principală pentru catastrofa ce a urmat, și asupra căreia Glondys a atras atenția de nenumărate ori.

După 23 august 1944 aproape întreaga conducere a grupului etnic german se refugiază în Germania, inclusiv Andreas Schmidt, care se va alătura șefului Gărzii de Fier, Horia Sima. Schmidt se reîntoarce în țară cu primele grupuri de parașutiști ai lui Horia Sima, care urmau să sprijine în continuare războiul hitlerist. Andreas Schmidt și-a pierdut viața în urma acestei acțiuni.

Glondys revine pentru scurtă vreme în fruntea bisericii evanghelice. Populația germană este acuzată de colaboraționism atât de partidele democratice legitime, cât și de forțele de ocupație sovietice din România. În ianuarie 1945 se ordonă deportarea etnicilor germani în Uniunea Sovietică, unde urmează să presteze munci de reconstrucție. Această măsură arbitrară, nediferențiată și colectivă, a fost salutată de presa vremii, indiferent de culoare politică. Unii politicieni români nu au fost de acord cu pedepsirea colectivă a minorității germane, printre aceștia aflându-se și liderul țărănist Iuliu Maniu. Prin memorii, contacte, întâlniri, telegrame și audiențe dificile, Viktor Glondys a încercat să evite deportările, opunându-se măsurilor de pedepsire colectivă. Tragediile descrise de Glondys în această perioadă constituie un capitol istoric aparte. Ca un observator atent al vieții politice, Glondys reține spre sfârșitul jurnalul său reacția demagogică a unor foști naziști germani, care au aderat la organizațiile satelite ale partidului comunist. Ultima însemnare a jurnalului poartă data de 24 septembrie 1949. O lună mai târziu, fostul episcop protestant Viktor Glondys va muri în urma unei comoții cerebrale. □

William Totok

Contents

Editorial

5

FEDERALISM AND DEVOLUTION

Stéphane Pierré-Caps

Personal federalism

7

The multicultural Danubian space has resulted in a counterpart to the nation-state, namely the multicultural state, where it is the principle of personal autonomy that prevails, and following from it, ethnic allegiance is a matter of personal choice. In the Dualist Monarchy a nation was a legal entity, a buffer zone between state and individual, dissociating territory from the population inhabiting it and escaping the logic of majority.

Anton A. Bebler

The Second Collapse of Yugoslavia and Federalism

28

Federalism, in spite of many failed federations, proves to be the golden mean between secession and centralism — both inexhaustible generators of tensions and instability. Based on centralist, almost colonialist principles, where Serbs were privileged over all other ethnics, Yugoslavia's second collapse should come as no surprise considering the inherent pluralist potential of any democratization process and its incompatibility with social engineering.

Gusztáv Molnár

The Transylvanian Issue

42

A debate on and at the same time a challenge to Huntington's grand geopolitics, the study resorts to the concept of internal geopolitics in demonstrating that Transylvania's multicultural heritage is a potential for European integration which Romania has so far made little, if any, use of; on the other hand, by refusing its most dynamic and politically civilized province any power to decide for itself, Romania is implicitly refusing to enter Europe, and at the same it is dragging the province into isolation and loss of whatever resources it has been left after decades of overcentralized government.

199

From the "Transylvanian Issue" to the "European Issue"

67

Considering both the international and the internal present political configuration, devolution does not seem to be an effective settlement of the relation between the Hungarian minority and the Romanian majority in Transylvania. This could be achieved through further granting Hungarian minority's claims, its political leaders seeming bent on favouring legal solutions to their demands.

Antonela Capelle-Pogăcean

The Transylvanian Issue: Territoriality and Ethnicity

76

Transylvania being a multicultural region, devolutionary strategies are worthwhile only in so far regional identity will prevail over ethnic identity; otherwise a high degree of autonomy will only pass on ethnic tensions — however artificial — from the central level down to the regional one. The federalization of Europe, now under way, could provide the background necessary to this shift of Transylvanians' self-identification.

Victor Neumann

Decentralisation or Recentralisation in Danubian Europe.

The Case of Romania

82

Unlike other former provinces of the Dualist Monarchy — Bohemia or Moravia for instance — which succeeded in becoming catalysts for the country they are parts of, Transylvania has been completely subordinated to and marginalised by a centre lagging behind. Nevertheless, the province still retains its multicultural specificity and it could turn into a gateway to Europe, if the political elites in Bucharest allowed for Transylvania's alterity to show and work.

ESSAY

Liviu Andreescu

The National Tradition

91

Setting out by deploring the lack of professionalism in the debate on national issue in the Romanian media and academic circles, the study proposes a many-angled view on tradition: a definition of the concept, its relation to conservative political philosophy, to history, and to present day, all these through a postmodern perspective intent on deconstruction not for itself, but for a constant reconstruction of tradition under the sign of pluralism, of a reasonable, not a rational logic. Admitting its status of cultural construct, and not of a given thing, tradition is not lost, but, on the contrary, its evolution is assumed by those who mould it.

DOCUMENT

The Hague Recommendation

130

TRANSYLVANIAN CONVERGENCIES

Mihály Spielmann-Sebestyén

A Man from Tîrgu-Mureş making history: Antalffy Endre 140

The study offers a new insight on the civic contribution of an outstanding turn-of-the-century Transylvanian personality: Endre Antalffy. A remarkable orientalist, and a historian himself, he has so far been ignored by both Romanian and Hungarian historiography. He set an example of how an intellectual can take a political stand and how he can influence the course of history: in the midst of the 1918 events, when the province was integrated to Romania, and when the potential of ethnic conflict was at its highest, Antalffy managed to prevent such a conflict, being thus one of the few to whom the formula "the scholars' treason" does not apply.

FACES OF EUROPE

Pau Puig i Scotoni

The Catalan Model of National Survival, Language Policy
and Internal Cohesion 167

Devolution brings about the power and freedom of action a region needs in order to contribute loyally and effectively to the progress of the state to which it is a part. But to obtain devolution, a region must first "civilize its adversary", it must give evidence it has renounced ideas of secession while affirming firmly its own identity as well as the usefulness of this very identity for the adversary.

ECUMENICA

Tamás Földesi

The Main Problems of Religious Freedom in Eastern Europe 174

Churches and religions having been suppressed for four decades, the building of the legal framework in Eastern Europe is now facing two possible models: to envisage either the restoration of the "natural" state of affairs, and deny any state interference with church affairs, or compensatory provisions to make up for the time when religious freedom was severely prejudiced. If the former provides for political correctness in placing religion among other ideologies, the latter which provides state support for religions, seems equally justified when considering the historical context.

REVIEWS

Die Deportation von Siebenbürger Sachsen in die Sowietunion, 1945-1949,
Georg Weber, Renate Weber-Schlenker, Armin Nassehi,
Oliver Sill, Georg Kneer 192
Tagebuch. Aufzeichnungen von 1933 bis 1949, Viktor Glondys 196

201



PRO EUROPE League

The PRO EUROPE League (Liga PRO EUROPA) is one of the most well-known civic NGOs in Romania, founded in the Transylvanian town of Tîrgu-Mureş (Marosvásárhely — Neumarkt), on 30 December 1989, immediately after the fall of the Ceauşescu's dictatorial regime.

The PEL has become respected due to its involvement in promoting human rights, pluralism and multicultural values. From the very beginning of the transition, the PEL has played a significant role in the political reality of Romania, joining different civic movements and alliances committed to mobilize public opinion against the restauration of the former communist structures. In the specific area of the multicultural society of Transylvania, the PEL has played an important role in monitoring discriminatory policies against minorities and in promoting tolerance between Romanians and Hungarians, a key issue for peace and democratic progress in Central Europe.

For more than eight years, the PEL has organized an impressive number of workshops, seminars, round-table debates, summer camps, conflict resolution missions and meetings for teachers, local authorities, judges, prosecutors, students, political and civic leaders, has published an independent weekly and a series of booklets and brochures.

altera *is meant to promote the PEL's values among academics, policy makers and the large public in Romania. It is one of the few Romanian publication focusing on the issue of ethnic, religious and linguistic diversity in the Transylvanian area, as well as European integration.*

- Acest număr a fost realizat cu sprijinul Fundațiilor Heinrich Böll (Germania) și BILANCE (Olanda), cărora editorii le adresează mulțumiri.
- Opțiunile exprimate în articolele publicate aparțin autorilor.
 - Articolele nepublicate nu se restituie.
 - Drepturile de publicare sînt rezervate.

Responsabil de număr: Elek Szokoly

Grafica: Mana Bucur

Tehnoredactare: László Zsolt Pápai

Culegere: Judit-Andrea Kacsó

Tipărit la S.C. MEDIAPRINT S.R.L. Tg.-Mureș

ISSN 1224-0338

